تحديث التفكير الديني

الدين والظمأ الأنطولوجي

د. عبد الجبار الرفاعي









د. عبد الجبار الرفاعي

الدين والظمأ الأنطولوجي



الكتاب: الدين والظمأ الأنطولوجي
المؤلف: د. عبد الجبار الرفاعي

عدد الصفحات: 304 صفحة

الترقيم الدولي: 978-977-6483-51-4

رقم الإيداع: 2015/20603

الطبعة الثانية مهذبة ومزيدة: 2017

الناشر:



بغداد - شارع المتنبي

email: qahtanee@gmail.com
www.rifae.com

دار التنوير للطباعة والنشر ©.



لبنان: بيروت - بئر حسن - سنتر كريستال - الطابق الأول
هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
مصر: القاهرة-وسط البلد -19 عبد السلام عارف (البستان سابقًا)-الدور 8-شقة 82
هاتف: 0020223921332
بريد إلكتروني: altanweer.com_cairo@dar
تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: altanweer.com_tunis@dar

موقع إلكتروني: altanweer.com_www.dar



د. عبد الجبار الرفاعي

الدين والظمأ الأنطولوجي







تحديث التفكير الديني

سلسلة بإشراف:

د. عبدالجبار الرفاعي



مقدمة الطبعة الثانية

منذ صدور كتاب «الدين والظمأ الأنطولوجي» لم تتوقف الكتابات عنه، ومازالت حتى اليوم تتواصل مقالات وانطباعات ورسائل من قراء معظمهم ممن لا أعرف. رغم أن الكتاب صدر بداية هذا العام لكن ما نُشِر عنه حتى اليوم أكثر من ثلاثين مقالة في الصحافة الورقية والألكترونية.

لعل احتفاء القراء بالكتاب يعود إلى أنه لا يسعى لتفكيك التفسير السلفي للنص الديني فقط، بل يحاول أن يكشف عن خارطة طريق للوصول الى الله، بوصفه إله الحب والرحمة والخير والفرح والجمال والارادة والثقة والحرية والكرامة والسلام، وليس إله الكراهية والشر والحزن والقبح والاسترقاق والخنوع وإهدار الكرامة البشرية والحرب.

يختصر هذا الكتاب مطالعاتي ودراساتي وتدريسي، وما تعلّمته من تلامذتي وأساتذتي،كما ترتسم في ثنايا كلماته محطاتُ وجروحُ حياتي. إنه شكل من أشكال تدوين السيرة الذاتية.

الكتابة بلا تفكير أسوأ أنواع الكتابة، والأسوأ منها الكتابة قبل تعلّم التفكير. الكتابة ضرب من التفكير المزمن، والعمل المستمر على تعلّم التفكير. وإن كان كثيرون في بلادنا يكتبون بلا تفكير، أو يكتبون قبل أن يتعلّموا التفكير. لا نتعلّم التفكيرَ إلاّ بالتفكير. لا تبدأ أيةُ كتابة من الصفر، ففي كل نص ترقد عدةُ طبقات من النصوص.



في كل نص يتحدث الكثيرُ من النصوص الينا. في كل نص تترسب نصوصٌ متنوعة تحيل إلى مطالعات الكاتب وقراءاته.

كتاب «الدين والظمأ الأنطولوجي» خلاصة أسفار الروح والقلب والعقل مدة تزيد على نصف قرن، لبثتُ فيها افتش عن ذاتي الهاربة مني، وبصراحة لم أظفر بها كلّها حتى اليوم.كنت أغور كالغواص في طبقاتها، وكلما قبضتُ على شيء منها انزلقتْ مثلما ينزلق الزئبقُ بين الأصابع. أدركت ألا باب للنجاة إلاّ اكتشاف الذات والعمل على بنائها وتربيتها مادامت الحياة.

لا قيمة لأفكار تتصل بالدين لا صلة لها بمثال بشري مُجسَّد، في القرآن الكريم وغيره من الكتب المقدسة يقترن الايمانُ دائماً بأمثلة بشرية مُجسَّدة للأنبياء ومن يؤمن بهم.

أردت أن اتحدث عن سيرة روحية اخلاقية فكرية حيّة في هذا الكتاب. لا أكتب للأكاديميين، أكتب أشواقَ روحي، وسيرةَ قلبي، وأسئلةَ عقلي. أنشد إحياءَ إيمان المحبة والرحمة والجمال والخير والارادة والثقة والحرية والعدل والسلام. تتلخص مهمتي في بناء الحب إيماناً والإيمان حباً، واكتشاف صورة الله الرحمن الرحيم، وتطهيرها مما تراكم عليها من ظلام وتوحش، فرحمة الله وطن حيث تُفتقَد الأوطان.

هذا الكتاب «رسالة في الايمان»، بمعنى انها وثيقة لإحياء الإيمان، وليس كتاباً أكاديمياً. الكتب من هذا النمط تخاطب الروحَ، والقلبَ، والضميرَ، عبر العقل. الكاتب الأصيل يكتب ذاتَه. أعمق تجلّ للكائن العميق أن تكون كتابتُه هو، ويكون هو كتابتُه. هذا هو الكتاب الذي يمثلني، ويعبّر عن مفهومي للدين والايمان.كل كاتب يكتب كتابًا واحدًا، ما قبله تمارين، وما بعده تنويعات. من هنا يرى القرّاء ومضاتٍ من نصوصي الماضية في «الدين والظمأ الأنطولوجي».

الكتابة الحقيقية هي تلك التي تثير نقاشا جديًا (مع/ضد) الكتاب.كلّفني الاصرارُ على هذا اللون من الكتابة الذي يشدّد على عدم تكرار المكرارت الكثيرَ من الازعاجات،كما هو الموقف من كل تفكير حر. ضريبةُ كل تفكير ينزع للحرية ويشتغل خارج إطار المفاهيم والقوالب المتداولة الجاهزة باهضةٌ في مجتمعنا. رغم غيابي الاختياري عن الحضور الفيزيقي الجسدي في المشهد الاجتماعي والفضائي، لكني أتلقى باستمرار ضرباتٍ قذرة من أعداء متطوعين، لا أعرفهم غالباً، ولا أعرف حتى ملامحهم أحياناً. وهذه حالة بشرية ليست غريبة، ذلك أن الكائن البشري يختزن



الكثيرَ من الشرّ، ولديه رغبةٌ هائلة في الانتقام والتدمير. ما عدا الأبوين، وبعض الاخوان، وقليل جداً من الأقرباء والأصدقاء، فإن أكثرَ الناس بطبيعتهم يستفزهم أيُّ مُنجَز تقدّمه، لذلك يفسدونه عليك، وإن تظاهر كثيرٌ منهم بالاحتفاء به معك.

كلنا ضحايا سجون واطارات وأغلال وأوثان فرضتها علينا تقاليدُنا وعاداتُنا وثقافتُنا، ذلك هو سرّ فشل دولنا وهشاشة مجتمعاتنا. ضريبةُ تكسير الأُطر وتحطيم الاغلال والتحرش بالأوثان موجعةٌ. ينهكك التحررُ من الإطار في مجتمع يستمرئ العبوديةَ وترعبه الحرية، إذ تجد الكلَّ يتضامنون ضدَّك ويوظفون كل أسلحتهم لهزيمتك، لو تخطى تفكيرُك تلك الأُطر. أقسى المعارك حين يستخدم خصمُك كلَّ سلاح لكنك تفتقد كلَّ سلاح.

يرمي هذا الكتاب إلى عزل المسارات عن بعضها، إذ إن كلَّ شيء يفتقد غرضَه حين يتم استعماله خارجَ سياقه. كثيراً ما يقع الخلطُ بين مفهوم الدين وبين توظيفه خارجَ وظيفته الحقيقة. هكذا يفرغ التوظيفُ الدينَ من مقاصده ويهدر غاياتِه وأهدافَه، بل غالباً ما ينقلب استعمالُ الدين خارجَ مقاصده إلى الضد منها، كما يفضي استعمال كل شيء خارجَ سياق وظيفته إلى نفي غرضه.

معظم الكلام في الدين غامض تختلط فيه المسارات. تفسيرات الدين تنشأ بمرور الزمن تبعاً لتمثلاته في حياة الانسان، تمثلات الدين تفرضها احتياجاتُ الانسان وثقافتُه المحلية، وهي لا تعبّر بالضرورة عن جوهر الدين، بل تتكيف تبعًا لما يكيفها الواقع ومتطلباتِه عندما تخضع لمشروطيات ذلك الواقع وإكراهاته.

أعرف أن كتابَ «الدين والظمأ الأنطولوجي» يغرّد خارجَ السرب، إذ يحاول أن يعزفَ لحنَه الخاص، لكن تفاعلَ الكثيرِ من القراء معه نشأ من أنه يسعى للاعتراف بما يتطلبه كلٌّ من الروح والقلب والعقل، فلم يحذف أحدَها، ولم يختزلها كلَّها بأحدها. الناس حيارى بين من يتبنى العقلَ بلا قلب وروح، ومن يتبنى القلبَ والروحَ بلا عقل. موقف «داعية العقل» قد يفضي إلى موت الروح وانطفاء نور القلب، وموقف «داعية الروح والقلب» غالباً ما يفضي إلى الغرق في الخرافة والضياع في الوهم، ومحو الحدود بين الله من جهة، وبين الآلهة الزائفة وتقديس ما لا يستحق التقديس من جهة أخرى. لم يألف العقلُ النقدي المستنير في مجتمعنا: ايماناً حراً يمنح العقلَ مرجعيةً، مثلما لم يألف معظمُ التدين الشائع لدينا: مؤمناً حراً يمتلك عقلاً نقدياً مستنيراً. هذا



المتدين يفتقدك لأنك لا تكرّر تفكيرَه وفهمَه ورؤيتَه للعالم، وذاك العقلاني لا يجدك لأنك لا تختزل الكائنَ البشري بالعقل فقط.

ينشد تحديثُ التفكير الديني الذي أدعو اليه تحريرَ النص الديني المؤسس من اسلام التاريخ، ذلك أنه بمرور الزمان تتراكم الشروحُ والتأويلات على هذا النص، حتى تسجنَه وتسجنَ الانسانَ داخله. وغالباً ما يمسي تفسيرُ النص المقدس مقدساً، يستعصي على النقد، بل يمسي مفسّرُ النص مقدساً أيضا، لا يخضع للمسائلة فيما يقول ويفعل. تحديثُ التفكير الديني ضربٌ من الحرية، ذلك أنه يمنح الانسانَ والنصَّ خَلاصاً من تلك السجون. إنه ضوء يبوح بتحيين النص عبر قراءة تدمجه برهانات العصر وأسئلته، بعد أن لبث طويلاً لا يقرؤه كثيرون إلاّ في الظلام.

البعض ينشر كتاباتٍ تناهض الدين، وغسيلاً يتهكم على الدين، ويهجو المتدينَ ويسخر منه، بسبب عقد شخصية عاشها في طفولته، أو مواقف ثأرية اثر معاناة واضطهاد واهمال تعرض له في مدرسة أو معهد أو جماعة دينية. مثل هؤلاء يضللون الشباب المفتونين بهم حين يعلنون أن مهمتَهم هي تحديث التفكير الديني، بينما هم أعداء كل الجهود الحقيقية في هذا المضمار.

كل من يتهكم على الايمان والدين ويسخر من التدين لا يصلح لمهمة تحديث التفكير الديني، لأن تحديثَ التفكير الديني يهمه ايقاظُ الايمان لا تقويضه، وينشد تجديدَ الصلة بالله لا اجتثاثها، واكتشافَ الحدود بين الدين وتمثلاته البشرية المتنوعة، والنص وتأويلاته المتضادة، كما يحاول تفكيكَ ركام التاريخ الذي حجب رسالةَ الدين، وأطفأ جذوةَ النص الديني المؤسس، ويفضح التفسيراتِ المتعسفة لهذا النص، والأبعادَ المنسية لإكراهات إسلام التاريخ.

لا أعني بالأيديولوجيا في هذا الكتاب حيثما وردت «علم الأفكار»، أي دراسة الأفكار دراسة علمية، وهو المعنى الذي وضعَ له المصطلحَ بعد الثورة الفرنسية أنطوان دستيت دو تراسي[1].

لكن نابليون استعمل مصطلحَ الأيديولوجيا بعد ذلك بمعنى سياسي يزدري مفاهيمَ التنوير. وفي كتاب «الأيديولوجيا الألمانية» استعملها أنجلز وماركس 1845

---

(1) 1754 فيلسوف وسياسي فرنسي صاغ مصطلح الأيديولوجيا. - Antoine Destutt de 1836 Tracy



بمفهوم الادراك المقلوب والزائف للواقع. وتغلب هذا المفهوم في استعمالها لاحقاً. أي أنه تمت أدلجة الأيديولوجيا، بإهمال معناها الذي صاغه أنطوان دستيت دو تراسي وتغليب معنى بديل عنه.

أعني بالأيديولوجيا نظامًا لإنتاج المعنى، يصنع نسيجَ ميكروسلطة متشعبة لانتاج حقيقة متخيلة، تبعاً لأحلام تخيلية مسكونة بعالم طوباوي موهوم. إنها عملية تزييف للحقيقة، وطمس لمعناها عبر حجب الواقع، واحتكار نظام إنتاج المعنى.

أبدى بعضُ قراء هذا الكتاب امتعاضَهم من نقدي لأدلجة الدين لدى المرحوم علي شريعتي. ولم أجد إلاّ القليلَ من القراء النابهين التقط ما يهدف اليه نقدي لشريعتي، إذ اتخذته نموذجًا لنقد وتفكيك الأدبيات الاسلامية المسكونة بأدلجة الدين. انما درستُ شريعتي هنا بوصفه مثالاً «مبهمًا ملتبسًا» لاتجاهٍ في التفكير الديني الايديولوجي اجتاح عالَمَ الاسلام الحديث والمعاصر. تفكيرُ شريعتي يتلفع بأقنعة متنوعة، كلماتُه لا تخلو من غواية فاتنة، عباراتُه تدلي بسحر الأدب والفن والشهامة والشجاعة والغيرة والنقد والتحريض والعويل والتعبئة والدعوة للثورة. لذلك يتطلب كشفُ وجهتها الايديولوجية مزيداً من الفحص والتفكير والحفر والتفكيك. نقدُ شريعتي هو نموذج لنقد اتجاهٍ واسع في التفكير الديني الحديث والمعاصر الفاعل والمؤثر في عالم الاسلام.

ربما يقال إن الفكرةَ المجردة لا طاقة فيها لتحريك الجمهور. المهم هو تعبئة وتجييش المجتمع في اللحظات الحاسمة والمنعطفات الكبرى التي يتعرض لها، وذلك لا ينجزه إلاّ تحويلُ الدين أو أيّ معتقد آخر إلى أيديولوجيا. لكن ذلك الكلام ليس صحيحاً، إذ ليس المهم أن نحرك الشارع بأية وسيلة، حتى إن كانت تزوّر الواقعَ، وتخدع الوعيَ، وتنوّم العقل. الدعوات الفوضوية تمتلك طاقةً هائلة لتعبئة الناس، إذ سرعان ما تشعل الغرائز، وتفجّر مخزونَ الشر، وتبعث العُقَدَ المكبوتة، لكن تلك التعبئة الشريرة التدميرية تهدر كرامةَ الانسان وتنتهك كلَّ حرياته، وتصادر أبسطَ حقوقه البشرية عندما تحطّم كل شيء أمامها.

المهم أن يتحول العقلُ إلى مرجعية في التفكير والتعبير والسلوك، وأن تكون أحكامُه هي الأصل، وأعني بالعقل هنا ماهو أعم من العقلين النظري والعملي، أي على ألا نختزل كلَّ الكائن البشري بالعقل المجرد، بل من الضروري أن يحضر العقلُ العملي الذي يخرج به هذا الكائنُ من توحشه بعد أن يتخلقَ فيتأنسن.



اما الشجاعة والحماسة والغيرة والشهامة والشرف فهي تتصل بالأخلاق، والأخلاق على الضدّ من الأيديولوجيا غالباً، ذلك أن الأيديولوجيا ربما تصيّر الحسنَ قبيحًا والقبيح حسنًا. حدود الأخلاق الحسن والقبح العقليين، بمعنى ما ينبغي وما لا ينبغي حسب منطق العقل العملي. أدلجةُ الدين تفسده، بل تفسد الايمان. الايمان ليس فكرةً مجردة أو مفهوماً بارداً أو صورة ميتة، الايمان ضربٌ من الحماسة والجذوة الروحية المتوثبة والينبوع الأنطولوجي المتدفق بكل ما يثري الوجودَ ويكرسه، لحظة تنطفيء هذه الجذوةُ يمسي الايمانُ رمادًا تذروه الرياح.

حين أتحدث عن السلفية في كتاباتي ولا أخصها بسلفية جهادية أو غيرها، فأعني بها ما يشمل كلَّ قراءة سلفية للنصوص الدينية، وكلَّ محاولة لاستدعاء للماضي أياً كان ودسِّه في الحاضر كما هو. مهما كانت الفرقة أو المذهب الذي يدعو لها ويتبناها. أعني بالسلفية ماهو أعم من المعنى المتداول اليوم الذي تنصرف فيه لمن يتبع ابنَ تيمية ومدرستَه خاصة. إنها تشمل كلَّ تفسير حرفي تبسيطي للنص الديني قابعٍ في الحرف، عاجزٍ عن تذوق مقاصد النص وأهدافه، مهما كانت الفرقةُ أو المذهب الذي ينتمي اليه صاحبُ التفسير، سواء كان سنيًا أو شيعيًا أو اباضيًا أو زيديًا.

السلفيةُ اتجاهٌ في التفكير الديني حاضرٌ في كلِّ تفسير حرفي للنصوص الدينية، يتفشى في كل الأديان والفرق والمذاهب، يرسم صورتَه الخاصة لله، وهي صورة يشدّد على تعميمها وفرضها على الكلّ بالاكراه. صورة تتصف ملامحُها بالقسوة والشدّة والعنف ومطاردة الانسان ومحاربته، لا تحضر في ملامحها الرحمةُ والمحبة والشفقة والجمال والسلام.

يحسب البعضُ انه يمتنع اجتماعُ الايمان مع العقل، أي أن تكون مؤمنًا - في مفهومهم - فأنت غير عاقل، أن تكون عاقلاً فأنت غير مؤمن. أما أن يجتمع فيك العقلُ والايمان، مثل: ابن سينا وابن رشد وابن عربي، وديكارت وكانط وشلاير ماخر وكيركيگورد، فهذا تهافت. كررت الاعلانَ أكثر من مرة: أنا مسلم، مؤمن بالله تعالى ورسالة نبيه الكريم «ص». أمضيتُ حياتي في دراسة وتدريس علوم الدين ومعارفه. لست ناطقًا باسم الله، ولا باسم أحد. أحترم معتقداتِ الآخر، متمنياً أن يحترمني الآخر.

تمتازُ هذه الطبعة بتصويبات وتقويم لغوي، واضافات تتضمن مقالات منتقاة مما نُشرَ حول الكتاب، مع مناقشات لبعض المقالات النقدية حول أفكاره. حرّضتني



الرؤى النقدية للكتاب على التفكير والكتابة مجدداً عن المفاهيم والمصطلحات والآراء التي تبدو غامضة أو مبهمة أو ملتبسة أو هشة فيه، فأوضحتها بمزيد من الشرح والتحليل، وحاولت أن أقدم تفسيرات وأدلة اضافية على ما أشار النقاد الكرام إلى غموضه ووهنه.

عبدالجبار الرفاعي

بغداد 1 - 9 - 2016




مكتبة
الفكر الجديد

الدين والظمأ الأنطولوجي للمقدس

ما كان لهذه النصوص أن تجتمع في كتاب واحد، لولا رغبة مجموعة من الأصدقاء، ممن بدؤوا يتساءلون عن مفهوم «الظمأ الأنطولوجي»، وترويجه بكثافة في كتاباتي المتأخرة، بوصفه منشأً لحاجة الكائن البشري للدين. لذلك جاء هذا الكتاب بعنوان: «الدين والظمأ الأنطولوجي»، لعله يكشف غموضَ المفهوم، ويفصح عن شئ من إبهامه.

أعني بالظمأ الأنطولوجي الظمأ للمقدس، أو الحنين للوجود، إنه ظمأ الكينونة البشرية، بوصف وجود الإنسان وجوداً محتاجاً إلى ما يثريه، وهو كائن متعطش على الدوام إلى ما يرتوي به.

كل نصوص الكتاب شروح ومعالجات للظمأ الأنطولوجي للمقدس، من مداخل متعددة، وكلها يشي بأنه حيثما كان في الأرض بشر لم يفارقه ذلك الظمأ، وحيثما كان الظمأ للمقدس لابد أن يحضر الدين. ولو استعرنا لغة الحكماء والمتصوفة والعرفاء، فإن البشر لا ينفك عن نقص في كينونته، وهو في توق وشغف أبدي يطلب كمالَه الوجودي. وليس الإنسان فقط هو ما يعتريه النقص في عالم الإمكان، بل النقص حقيقة هذا العالم الوجودية، إذ لا كامل إلا الواجب.

لكل موجود نمط كماله الذي هو من جنس كينونته، ويتسق مع هوية وجوده. الظمأ الأنطولوجي إنما هو الفقر الوجودي، وارتواء هذا الظمأ هو الغنى الوجودي. أي أن هذا النقص لا يكتمل إلاّ ببلوغ الكائن البشري طوراً وجودياً جديداً، يضعه



في رتبة أعلى في سلّم التكامل. الدين هو ذلك السلّم الذي يرتقي عبره هذا الكائن صعوداً للكمال، ويرتوي من خلاله ظمؤه الوجودي.

الفقر الوجودي حقيقة يتفق عليها الكثير من الفلاسفة والمتصوفة والعرفاء، لكن ربما يقال: لماذا الدين هو سلّم الكمال لا غيره؟ ولماذا بالدين يرتوي ذلك الظمأ، ولا يكون للفنون والآداب والعلوم والمعارف ومختلف إبداعات الإنسان نصيب في ذلك، فمثلما يسكن ويطمئن المرء بالدين، بوسعه أن يظفر بذلك مما تهبه لروحه الفنون، حين يبدع مبدع أو يتلقى شخص عملاً فنياً كلوحة أو قصيدة، بل يمكن له أن يبتهج لو ابتكر أي منجز إبداعي، أو اكتشف نظرية، أو اهتدى إلى اختراع، أو تفانى من أجل إسعاد المعذبين والضحايا، وغير ذلك؟

لا أشك أن كل ذلك وغيره مما يعزز كينونة الكائن البشري ويثري وجوده، ويمنحه السكينة والسعادة. لكن ذلك كله لا يغنيه عن الحاجة للدين، ولا يكون بديلاً عنه، وإن قدَّم له شيئاً مما يهبه الدين.

ما دام هناك إنسان على الأرض هناك موت، الموت هو الحقيقة الوجودية العميقة الصادقة التي يكف فيها الكائن البشري عن الكذب. مادام هناك موت هناك دين. الدين هو الجواب الوحيد لتحدي الموت. الموت هو نهاية الحياة الدنيا، وذوبان وجود الكائن البشري، الذي له وجودٌ هو الأغنى، مقارنة بسواه من الموجودات الممكنة، ولا يمكن أن ينصاع هذا الوجود لنهاية ينعدم فيها، ذلك أن هذا النوع من الوجود لا يطلب إلاّ الأبدية.

الدين هو ما يقدّم تفسيراً وتبريراً لتأبيد الحياة، واستمرار وجود هذا الكائن على الدوام. يشرح الدينُ الموتَ بالشكل الذي يغدو فيه مجرد تحول من طور وجودي إلى طور وجودي آخر، أو تبدّل من نمط وجود إلى نمط آخر، أو انتقال من نشأة إلى نشأة أخرى. صحيح أن الطور الثاني يكتنفه إبهام وغموض، غير أن الدين يقدّمه كمعطى نهائي ناجز لا نقاش فيه، ويصوّره بنحو يتبدى فيه مقنعاً لمعتنقيه، بوصفه شكلاً من التطور والصعود والتجرد والتسامي في رحلة تكامل الكائن البشري.

كينونة الكائن البشري أكثف وأعمق وأغنى مما نظن. لا يعني الموت في مفهوم الدين حالة سكون، أو توقف، أو تعطيل، أو نهاية، بل إن ما بعد الموت مسعى تكاملي يغادر فيه هذا الكائن نمط كينونة دنيوية، ويدخل نمطاً مختلفاً لكينونته. الحياة حركة،



الموت أيضاً يتواصل فيها إثراءُ كينونة الانسان وتطورها، في ضوء هذا الفهم فإن جماعة من حكماء ومتصوفة وعرفاء الاسلام يقولون بعدم الخلود الأبدي في النار.

نعم في الفلسفة والآداب والمعارف والفنون محاولات لتفسير معنى الحياة، وشئ من إجابات سؤال الموت، وأسئلة ميتافيزيقية أخرى، لكن الدين هو مصدر التفسير الأخصب والأثرى لمعنى الحياة والموت، وغير ذلك من الأسئلة الميتافيزيقية، وكل أسئلة المبدأ والمصير والخلود.

الدين والفن كل منهما ضروري لحياة الانسان، لكن لا يمكن اهدار الدين، والاكتفاء بالفن، ذلك أن الدين خاصة، هو: ما يروي الظمأ للمقدس، ويشبع الحاجة للخلود، بوصف الكائن البشري ينزع للكمال، وهو في توق أبدي للخلود، ولا يشبع الشغف بالكمال والخلود سوى الحق تعالى، وهو ما يحدّد الدينُ السبلَ للوصول اليه.

وعودُ الدين تلتقي ووعودُ الفن أحياناً، غير أنهما لا يتطابقان في كل شئ. الفن ينشغل بتصوير عوالم الموت والحياة، إنه يهتم برسم ما نتخيل، أي يبتكر لأحلامنا وأوهامنا وآلامنا عالمها المتخيل، مما ننشده وما لاننشده منها، من صور الخير وصور الشر، وما يبهجنا وما يحزننا.

الدين مثلما يحكي لنا ما ينبغي أن ننشده في هذا العالم، يهتم أيضاً برسم صورة ممتدة رحبة للحياة. تمديد الحياة وتخليدها، وإشباع توق البشر للتكامل والأبدية، كلها خارج حدود الفن، فهي ليست من وعوده. نعم، الفن يخلّد الذاكرة، لكنه لا يقدّم تفسيراً يبرّر تخليدَ الحياة.

ومع أن الفن يرفد حياة الكائن البشري بشيء من المعنى، غير أنه لا يمكن أن يكون بديلاً عن الدين، ذلك أن الفن يلوّن العالم بالجمال، أما الدين فيخلع هالةَ سحر على العالم، وهو بذلك يسافر بنا إلى خارج ماهو معيش ومحسوس ومادي جاف، في ما يحيطنا من عالم محدود، لننخرط في إيقاع موسيقى الوجود اللامتناهية.

مضافاً إلى أن الفن لا ينشد طقوساً، أو يُرسّم شعائراً وعبادات، لكن لادين بلا طقوس وعبادات، لأنه لا دين بلا عبادة منبثقة عن اعتقاد. الطقس يوصل الكائن البشري عضوياً بإيقاع صيرورة الوجود وحركته، ويشدُّه الى مداراته، بل يدمجه في تلك الصيرورة الأبدية، ويوصله بوشيجة عضوية بها، ولا يبقيه متفرجاً مغترباً، لا



تربطه به أيةُ وشيجة، مما يقوده إلى اغتراب عميق، يشعر معه أنه منفي عن هذا الوجود وهو منفي عنه، فيبدو الوجودُ له شيئاً مخيفاً لا ينتمي اليه، رغم أنه يعيش فيه، لكنه يعيش بمرارة وقلق، لأنه مسكون بالاغتراب.

كذلك يفسّر لنا الدين ألغازَ هذا العالم، الذي تسوده الألغاز، وكلَّ ماهو غير مفهوم. فما هو غير مفهوم يجعله الدين مفهوماً، وما لا معنى له يجترح الدين له معنى. ليس بوسع الإنسان أن يعيش في عالم كله مجاهيل وألغاز غامضة، عالم مبهم غريب مظلم، عالم لا يعرف عنه شيئاً، ذلك سيقوده الى الخوف والرعب، وربما إلى الجنون.

ينشد الدين اضفاء دلالات متماسكة على العالم، تشعر الكائن البشري بالانتماء اليه، وتخلصه من الاغتراب الوجودي. الإنسان يبحث عمّا يتجاوز الوقوف عند سطوح الأشياء، والاكتفاء بظواهرها، ومفهوم أعراضها الحسية، هو يفتش على الدوام عمّا هو أبعد مدى من المعنى البسيط. إنه في توق لاكتشاف «روح المعنى». في رحلته مع الدين وبالدين يمكنه بلوغ «معنى المعنى» وروحه، ذلك أن الدين يمتلك جهازاً تفسيرياً يسمح بتعدد التأويلات وتوالدها، فكما أن الوجود لا متناهٍ، فإن الكائن البشري بطبيعته لا يكفّ عن ملاحقة التفسيرات والتأويلات اللامتناهية أيضاً،كي يعزز ذلك شعورَه بأنه ليس متناهياً.

العالم كله أسرار، الإنسان مسكون بأن تبوح له الأسرار بما هو محتجب في طبقاتها. الإنسان لا يكتفي بالتفسيرات المسطحة، ولعه أبدي بتفسيرات تقوده الى الماهية المحتجبة لتلك الأسرار. ذلك هو منبع تعدد التأويلات، وهو ما يفضي الى تنوعها وتهافتها، بل هو منشأ نزوع الإنسان المزمن للتأويل، والتنقيب عن فهم إضافي جديد، يراكمه على ما يمتلكه من فهم قديم. وهو ما ينجزه اللاهوت والفلسفة، إذ كثيراً ما نعثر في مباحث الفلسفة على لاهوت متخفٍ، وإن كانت تبدو فلسفةً لا صلة لها باللاهوت.

يتكرر هذا التساؤل لدى الباحثين والمهتمين: ما الذي يسوق الشبابَ في الغرب وغيره، ممن هم في كفاية معيشية، وبعضهم يعيش ترفاً مادياً، للهجرة الى ولائم الذبح، وحفلات الرقص على أشلاء الضحايا في بلادنا. والتسابق على الانخراط في وحشية عبثية، تتلذذ بالدم المسفوح، وتتهافت على مغامرات مهووسة في العمليات الانتحارية؟



الشباب يتساقطون في ولائم الذبح، ويتلذذون بالدم المسفوح،كالفراش المتهافت على لهيب الشمعة في ليلة مظلمة، بسبب ما يعانون من ظمأ أنطولوجي للمقدس، وبسبب رتابة الحياة، وذبولها، وتكرار كل شئ فيها، وانطفاء المتعة التي تمنحها لهم الملذات الحسية، فمهما كان شغفهم بالملذات الحسية، فإنهم يصلون حداً يفتقد فيه كلُّ شيء معناه في حياتهم، بل يبلغ غرقُهم بكل ماهو مادي من متع جسدية درجةَ الغثيان، عندما تتخشب فلا تبوح لهم بأي معنى. لذلك يتهافتون على ما يتوهمون أنه منبع المعنى، الذي يفتقدونه في عالمهم، فيحسبون هذه الدروب الخاطئة المظلمة التي تقودهم إلى تناقض المعنى، وكأنها مسار يوصلهم إلى روح المعنى.

إنهم ما انفكوا يهرولون بغية التشبث بأي شيء يتكامل به وجودهم، واقتباس لهيب شعاع يوقد جذوة أرواحهم، بعد أن انطفأت فيها جذوةُ الحياة، والشغفُ بامتلاك بصيرة تكشف لهم عن تجليات جماليات الوجود المحتجبة عن قلوبهم، وتخلصهم من كل هذا القبح المتفشي في العالم.

إنهم بمثابة الظامئ الذي يحسب ماءَ البحر عذباً، لكنه كلما شرب منه ازداد عطشاً، أو كالعطشان الذي يحسب السرابَ ماءً، لكنه يظل ينهكه المزيد من الجري وراء ذلك السراب الموهوم.

إن كل ذلك ينشأ من قلقهم الوجودي، وتفاقم اغترابهم في مجتمعاتهم، وتلاشي الوشائج العضوية للانتماء لأوطانهم، وشعورهم المرير بالعزلة وسط محيط عدائي، وتفاقم إحساسهم الموجع بعدم الأمان، لأن كل شيء ضدهم: الحياة ضدهم، المجتمع ضدهم، الثقافة ضدهم. إنهم لا يعلمون أن مسار المعنى في حياة الإنسان لا تبتكره إلاّ الأحلام الكبيرة، لا تنجزه إلاّ الارواح المتوثبة، لا يراكمه إلاّ الصبر الطويل، لا يشبعه إلاّ الايمان.

تؤشر فصول هذا الكتاب إلى أن الصياغة الأيديولوجية للدين تخفض طاقته المقدسة، بعد أن تهتك سحر العالم، وتطفئ شعلة الروح التي يتلمسها الإنسان فيه، وتجفف منابع ما يوّلد روح المعنى في مداراته، فيصاب الكائن البشري بالسأم والاحباط والضجر والغثيان، بعد أن يموت كل شيء من حوله، ويفتقر الى ما يلهمه مزيداً من الطاقة.

ما وضَعَ الدينَ اليوم في مأزق تاريخي، هو ترحيلُه من مجاله الأنطولوجي إلى المجال الأيديولوجي، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، إزدراء بعض النخب للدين



واحتقارهم للتدين، اثر الفهم الساذج المبتذل لحقيقة الدين في فهمهم، والصدور في أحكامهم عن نمط التدين الأيديولوجي الشائع.

الكتابات العربية التي تدرس الدين في بعده الأنطولوجي شحيحة، رغم كثافة ما ينشر من نصوص تتناول الدين والتدين، لباحثين وكتّاب من الجماعات الإسلامية، أو الحواضر والجامعات والكليات المتخصصة بالشريعة والمعارف الإسلامية، أو المهتمين بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية في تحليل وتفسير الظواهر الدينية.

وأخال أن دراسة الدين في بعده الأنطولوجي، هي ما يضعنا في مستوى غائب في الدراسات الدينية، وما ينقلنا إلى أفق بديل، يكشف عن الحضور الحقيقي للدين في كيان الكائن البشري، وحاجته الوجودية الدفينة إلى ما يروي ظمأه الأنطولوجي للمقدس، ويفضح كل توظيف زائف للدين في صراعات المال والنفوذ والقوة والهيمنة.

عبر البعد الأنطولوجي يمكننا العبور الى جوهر الدين، فيرتوي ظمؤنا للمقدس، وتشرق على أرواحنا تجليات جمال الله، ونتذوق الأبعاد الجمالية المطموسة في الدين، وندرك ما يمكن أن يفيضه الدينُ على مشاعر المتدين في عالمنا، من: جمال مع كل ما يتفشى فيه من قبح، وضوء مع كل ما يغرق فيه من ظلام، وخير مع كل ما يسوده من شر، وسلام مع كل ما يفترسه من حروب، وحياة مع كل ما يعمّه من موت.

عبر البعد الأنطولوجي للدين يمكننا أن نشعر، بأنه كلّما طغى الشر لن ينهزم الخير، كلما طغى القبح لن ينهزم الجمال، كلما طغى الظلام لن ينهزم الضوء، كلما طغى صوت الموت لن يصمت صوت الحياة، مادام هناك إله رحمن رحيم غني كريم، ونواميس أخلاق كونية.

عبر البعد الأنطولوجي للدين يمكننا أن ندرك أنه مثلما لا يزدهر الربيع بوردة واحدة، ولا تتحقق الصلاة بسجدة واحدة، أيضاً لا يبعث التدين حياتنا الروحية، ولا يمنحنا طهارة أخلاقية بصلاة واحدة، بل لا ينجز الدين وعوده مالم تصبح الحياة كلها صلاة واحدة، متجهة صوب هدف روحي أخلاقي واحد.

لا أزعم أن في هذه الكلمات خلاصاً، وإنما هي إشارات لتنبيه القراء إلى ما هو مهمل في دراسة طبيعة الدين، وأنماط التدين، وتجليات الظاهرة الدينية. وهو فيما أرى يمثل حاجة راهنة لتحرير الدين من الاغتصاب، وإنقاذه مما انتهى إليه التوظيف



المخيف له،كآلة للقتل والإبادة والتدمير، وإعادته إلى مهمته الأصيلة في الحياة البشرية، ووضعه في نصابه الحقيقي، وتحرير البحث في الدين من الاتجاهات المغالية في التعاطي معه نفياً وإثباتاً.

أود التنويه إلى أن بعض النصوص المنشورة في مناسبات ماضية من هذا الكتاب، قد أعدتُ تحريرها، زيادة وحذفاً وتهذيباً، بصورة أصبح بعضها لا يكرر ما سبق نشره، فخرجت عن صيغتها السابقة، إن من حيث شكلها أو مضمونها.

وأُذكّر القارئ هنا بما أشرت اليه في مقدمة كتابي: «إنقاذ النزعة الانسانية في الدين»، من أني طالما أتأخر في نشر ما أكتبه من نصوص، وكثيراً ما أتردد في طباعتها، ذلك إني عندما أبتعد عن لحظة تدوينها أتهيب نشرها، ومتى ماحاولت طباعتها أعود اليها مجدداً، لأمحو وأحذف وأضيف وأصحح، وكأني أزج نفسي في حلقة مفرغة، أعود فيها كل مرة من حيث أبدأ، لكن أيضاً كلما أحجمت، يشجعني على النشر قول الأديب الشهير خورخي لويس بورخيس: «كل ما نشرته كان يتطلب مني عشرة إلى عشرين مسودة قبل صياغته النهائية، فأنا لا أستطيع أن أكتب دون مسودة. أحياناً أقوم بتشطيبات، حتى يبدو العمل أكثر تلقائية.كل الكتّاب يعانون من صعوبة الكتابة.. سألت الفونسو ريس، لماذا ننشر أعمالنا، أجابني: ننشر حتى لا نبقى طوال حياتنا نُصحّح المسودات».

وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلت واليه أنيب.

عبدالجبار الرفاعي

بغداد 1-9-2015





- 1 -

نسيان الذات





الأنا الخاصّة:

لا نعني بـ«الذات» هنا، الذات المشتركة، أي: الذات القومية، أو الذات الحضارية، أو ذات الأمة، أو ذات الجماعة، وإنّما نريد بها، «الأنا الخاصّة»، و«الذات الفردية»، و«الهوية الشخصية»، التي هي قوام الحياة الباطنية للكائن البشري. من دونها يفتقد كلّ إنسانٍ ذاته، ويصير نسخةً مكرّرةً متطابقةً مع نموذجٍ محدّدٍ مصاغٍ سلفًا، وتجري «نمذجة» الكلّ في سياق صفات ذلك النموذج وسماته وخصائصه، وكأنّ الجميع يُسكبون في قوالب متماثلةٍ، تُلغى فيها اختلافاتهم وتمايزاتهم، وتُمحى البصمة الشخصية لكلٍّ منهم. هنا يتنازل الفرد عن ذاته، ولا يكون سوى بوقٍ يتردّد فيه صدى أصوات الآخرين، فيما يختفي صوته الخاصّ.

الذات البشريّة بطبيعتها باطنيةٌ، داخليةٌ، عميقةٌ، تنطوي على أسرارها، وتتخصّب وتغتني بمنابع إلهامها، وديناميّتها الجوّانية، وتتحقّق على الدوام حين تشرع بوجودها وتجاربها وحياتها الخاصّة. ولا يمكن لنا اختراق هذه الحياة واكتشاف مدياتها، إلّا بحدود ما تبوح هي به.

يولد الإنسان بمفرده، ويحيا بمفرده، ويموت بمفرده، ويتألّم بمفرده، ويمرض بمفرده، ويشعر بالخطيئة بمفرده، ويستفيق ضميره بمفرده، ويؤمن بمفرده، ويلحد بمفرده. ويجتاحه بمفرده أيضًا: القلق، واليأس، والاغتراب، والضجر، والسأم، والألم، والحزن، والغثيان، وفقدان المعنى، وذبول الروح، وانطفاء القلب، والسوداوية، والعدمية، والعبثية، والجنون.

لا تبدأ الحياة الإنسانية الحقيقية إلّا عندما تتحقّق وتوجد الذات الشخصية، وهذه



الذات لا تتحقّق من دون الفعل، فالوجود الإنساني لا يصل إلى الامتلاء إلّا بالفعل وحده. الذات البشرية وجودها وصيرورتها الحرّيّة، وحيث لا حرّيّة تنطفئ الذات. الحرّيّة ليست أمرًا ناجزًا قبل أن نشرع باستعمالها، وجود الحرّيّة يعني ممارستها. الحرّيّة لا تتحقّق بعيدًا عن مسؤولية الفرد تجاه ذاته. لحظة تنتفي الحرّيّة تنتفي الذات، إذ لا تغتني الذات وتتّسع وتتكامل إلّا بالحرّيّة.

جدل الحرّيّة والعبودية في حياة الكائن البشري هو القيد الأزلي الّذي لا ينتهي، وربّما لو انتهى فستنتهي حياته معه، إنّ هذا الجدل هو مصدر الحركة، ومولّد الطاقة لاستمرار الحياة. وكأنّ هذا الكائن مجبورٌ في حرّيّته، بقدر ما هو مجبورٌ في عبوديّته؛ ذلك أنّ الكائن البشريّ في توقٍ أبديٍّ للحرّيّة، فهو لا يكون إلّا بالحرّيّة. لو لم تطارده عبوديّته على الدوام لن يتطلع للحرّيّة، الحرّيّة بطبيعتها في صراعٍ أبديٍّ مع العبودية.

الحرّيّة لا تمنح، بل تمتلك، وامتلاكها يتطلب: شجاعة الإرادة، وجسارة العقل، ومغامرة تحطيم الأغلال. الإنسان الحيّ اليقظ يكدح ما دام حيًّا للتحرّر من سجون: جسده، هويّته، تاريخه، ثقافته، لغته، رؤيته للعالم، أوثانه.

الحرّيّة أشقّ من العبودية؛ ذلك أنّها: إرادةٌ، وحضورٌ، واستقلالٌ، وشجاعةٌ، ومسؤوليةٌ، وخيارٌ إيمانيٌّ، وموقفٌ حيال الوجود. أن تكون حرًّا فهو يعني أنّك تواجه العالم كلّه، وتتحمّل كلّ شيءٍ وحدك. العبودية: هشاشةٌ، وغيابٌ، واستقالةٌ، وخضوعٌ، وانقيادٌ، وتفرّجٌ، وتبعيةٌ، ولا موقف، ولا أباليه، ولا مسؤولية. أن تكون عبدًا يعني أنّك لست مسؤولًا عن أيّ شيءٍ، حتّى عن نفسك.

آلامُ العبودية قاسيةٌ، لكنها ليست كآلام الحرية. مع كل ألم للحرية تتنفس الروح عبيرَها، بعد أن يحطّم الألمُ أحدَ أغلالها. مع كل ألم للعبودية تنزفُ الروحُ جراحَها، بعد أن يصنع الألمُ أحدَ أغلالها.

أخطرُ أنماط العبوديةِ عبوديةُ العقلِ، إنها هي الّتي تُفضي إلى عبوديةِ الروحِ والعواطفِ والمشاعرِ والضميرِ. الجبانُ عقلُه مشلولٌ، لا طاقةَ لديهِ للتفكيرِ، ذلك أنّ التفكيرَ شجاعةٌ، أحياناً تكون ضريبتُه موجعةً. في بلادنا من يفكّر بحريةٍ لابدَ أن يكونَ مُستعداً للتضحيةِ بمقامهِ ومالهِ وانتمائهِ لجماعتهِ، بل ربما حياتهِ.

صاحبُ العقلِ يشقى بعقلهِ. الجاهلُ يمرحُ بجهلهِ. تعطيلُ العقلِ مهربٌ للخلاصِ من مرارات الواقع. تنويمُ العقلِ ملاذٌ لتخديرنا من آلام الحياةِ المنهكةِ. لكنه أيضاً



ضربٌ من الحياةِ النيابيةِ، التي تغيبُ فيها الأنا الشخصية، ويكفُّ فيها الكائنُ البشريُ عن أن يكونَ هو.

الناسُ بطبيعتهم ينفرونَ من التفكيرِ، ومن كلِّ ما يوقظ العقلَ من سباتِهِ، لذلك يفتّشون على الدوامِ عمن يفكّر عنهم بالنيابة، فيعودون في كلِ شيء يسيرٍ أو خطيرٍ في حياتهم إلى من ينوبُ عن عقلهم. من لا يُدرّب عقلَه على التفكيرِ لن يتعلّم الاستقلالَ في التفكيرِ. لا نتعلّم التفكيرَ إلاّ بالادمانِ على التفكيرِ.

تنميط الكائن البشري:

إنّ أدبيات الجماعات والأحزاب تتجاهل فردية الكائن البشري، ولا تتحدث عن الأنا الشخصية عادة. وهو ما يبدو ماثلًا في أدبيات الأحزاب اليسارية، والقومية، والجماعات الإسلامية، الّتي تتعاطى مع الفرد بوصفه عنصرًا يذوب في مركّبٍ هو الجماعة، ليس له وجودٌ حقيقيٌّ مستقلٌّ خارج إطارها، وتشدّد في مقولاتها وشعاراتها وتربيتها على أنّ مهمّة كلّ شخصٍ في الحياة هي: الامتثال لما يؤمر به، والتنكّر لذاته، والذوبان في المركّب، والكفّ عن أيّة محاولةٍ لاستبطان الذات، واكتشاف فضاءات ومديات عالمها الجوّاني. أمّا قيمة الفرد، ومكانته، وحاجاته الذاتية، الروحية، العاطفية، والوجدانية، والعقلية، فلا أهمّيّة لها، إلّا في سياق تموضعها في إطار هذا المركّب، الّذي هو الجماعة ومتطلّباتها.

وعادةً ما تجري في تقاليد التربية والتثقيف الخاصّ للجماعة عملية «تنميطٍ» للأعضاء من: الناشئة والشباب والكهول، أناثًا وذكورًا. يتمحور الـ«تنميط» عادةً على: صهر الذات في المجموع، ومحو ما يشي بخصوصيّتها، وهويّتها المتميّزة، فكلّ شيءٍ لا بدّ أن يتشابه، ويتكرّر، ويُلزَم به الجميع، من: النصوص المقروءة، وأسماء الكتّاب والمؤلّفين، والتدريب، والأنشطة والفعاليّات الدورية، والبرنامج اليومي، والسلوك الشخصي، والعادات، والهوايات، والاهتمامات، والأزياء، والطعام والشراب، بل كلّ ما في حياة عضو الجماعة، وكلّ ما هو حوله، ينبغي أن يتظافر على التطابق بين هذا الإنسان ومجموع الأعضاء.

يمسي الأفراد مخلوقاتٍ لا لون لها، أو هيئة تشخصها، متماثلةً في كلّ شيء، مبتذلةً، من دون أن نعثر على سماتٍ وخصائص فارقةٍ، تحيل إلى طبيعتهم البشرية المختلفة، وهوياتهم الذاتية. حتّى كأنّهم أشخاصٌ بلا ملامح خاصّةٍ، كأنّهم أشباحٌ،



وأشياء متعدّدةٌ كمًّا، لكنّها متّحدةٌ كيفًا، بوصفها تنتمي إلى النموذج نفسه، الّذي تصوغه أيديولوجيا الحزب والجماعة، مما يفضي إلى: غفلة الكائن عن كينونته، بعد طمسها، بل تشيؤ الذات البشرية، وسبات العقل، والعودة في عملية التفكير وصياغة الآراء، والقرارات والمواقف، سواءٌ كانت عاديةً أو هامّةً، إلى ما تمليه تعاليم الجماعة، وتحكيه مفاهيمها. ويؤدّي ذلك إلى: هشاشة الإرادة، والعجز عن اتّخاذ أيّ قرارٍ أو موقفٍ شخصيٍّ، بعيدًا عن اختيارات الجماعة وتوصياتها.

وربما ينتهي تجاهل الأعضاء لحياتهم الداخلية، وتكتّمهم على عالمهم الباطني، إلى تورّطهم في ارتداء أقنعةٍ شتّى، تعلن عن سلوكٍ خارجيٍّ لشخصيةٍ تجسّد ما تمليه تعاليم الجماعة، فيما تخفي هذه الشخصية داخلها قناعاتٍ ومعتقداتٍ ورؤًى، تنفي ما يتبدّى من سلوكٍ لها، وتفشي في المحطّات الخاصّة ومجالس السرّ شيئًا ممّا أخفته وتكتّمت عليه في سلوكها الظاهري. وكلّ من عايشوا هؤلاء الأعضاء، وتوغّلوا في حياتهم الشخصية، يسمعون ويعثرون على ما يفصح عنه سلوكهم من ازدواجيةٍ ونفاقٍ.

واللافت للنظر أنّ هذه الجماعات تهتمّ بكلّ شيءٍ خارج الذات، فيما تعدّ الانهمام بالذات أنانيةً وتفاهةً، ومروقًا عن الجماعة، وانحرافًا عن الوظيفة العظمى في إنقاذ الجماهير وخلاصها.

لحظة يصحو أحد الأفراد يدرك متأخراً انه بعد أن غرق في شؤون الجماعة وشجونها، قد غادر حياته الشخصية، وأضحى بمثابة من يتعرض في غفلة منه لاستعباد طوعي. في هذه اللحظة تستبعده الجماعة وتخرجه من صفوفها عادةً، ذلك أن كلّ شخصٍ عندما يستفيق وعيه تخسره الجماعة، إذ لم يعد مطابقاً لغيره من الأعضاء في تفكيره وتعبيره عن احتياجاته الذاتية. بعد أن يستفيق الوعي يدرك الانسان انه مختلف عن غيره من الأشخاص، ذلك أنه حين يتعرّف على ذاته يكتشف أن لها: يأسها، وقلقها، وخوفها، وحزنها، وغرائزها، ومشاعرها، وعواطفها، وحاجاتها، وأحلامها، وتطلّعاتها، وهمومها، وآلامها، وغضبها، وفرحها، وترحها، ومرحها، ومرضها، وسقمها، وصحّتها، وحياتها، وموتها.

من هنا تحرص أدبيات الأحزاب والجماعات في بلادنا، خاصة الدينية منها، على مناهضة الثروة الفلسفية، ورفض مدونة التصوف والعرفان في الإسلام، وتتّهمها بالهرطقة والخروج عن الدين، وتحذّر أتباعها من الاطّلاع عليها والنظر فيها، وهو



موقفٌ تتضامن وتلتقي فيه تلك الجماعات بأسرها، لا تشذّ عنه أيّة واحدةٍ منها؛ ذلك أنّها تدرك ما تنطوي عليه الثروة الفلسفية من الحثّ على: بعث العقل، والنظر والتدبّر والتفكير والتأمّل. كما تعلن هذه الجماعات موقفها المناهض لما تفيض به مدوّنة التصوّف والعرفان، من: التوغّل في فضاء الذات، واستكناه أسرارها، وإيقاظ الروح، وإشعال القلب، وإثراء الوجدان، وتكريس التجربة الروحية الفردية، والحثّ على سبر أغوار الحياة الشخصية، واكتشاف طبقات النفس، واستبطان عالمها الجوّاني، والحفر في سراديبها وانفعالاتها وتوتّراتها وعنفها وبراكينها.

الشخصية المستعارة:

يسود منابر ووسائل إعلام هذه الجماعات ضجيجٌ، تغرق به الصحف والمطبوعات والفضائيات، وكلّ ما هو مرئيٌّ ومسموعٌ، يستنزف وقت المجتمع، ويرهقه بخطاباتٍ لا تقول معنى جديدًا، ولا تمنح الناس فرصةً للتفكير والتعبير عن ذواتهم، وإنّما تغرقهم بفائضٍ لفظيٍّ، وشعاراتٍ تعبويةٍ، وضوضاء تقودهم إلى حالة تنويمٍ اجتماعيٍّ شاملةٍ، ويتحوّلون إلى بشرٍ مسطّحين، شخصيّاتهم مجوّفةٌ، لا تستطيع أن تعثر على بصمتها الخاصّة، وصوتها المتميّز. وقتئذٍ يغيب هؤلاء عن ذواتهم، وواقعهم، وعصرهم الّذي يعيشون فيه.

وعادةً ما تعلق مشكلاتهم كافّةً على مشجبٍ جاهزٍ، يختزل كلّ ذلك في أعداءٍ خارجيين، ولا يبوح بالجذور التاريخية الداخلية لتلك المشكلات، ونمط السياقات الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية المولّدة لها.

وغالبًا ما يتشبّع ذلك الفائض بكلماتٍ ومصطلحاتٍ وعبارات عداءٍ وكراهيةٍ قاسيةٍ، تنعت الآخر بمختلف ألوان الهجاء، متّكأةً على تفسيرٍ تآمريٍّ جاهزٍ للأزمات والصراعات كافّةً، يسعى لترحيل بواعث كلّ المشكلات إلى الغير، من دون أن يرشد إلى جذور وعناصر التخلّف والانحطاط المترسّبة في طبقات الماضي، والثاوية في أعماق تاريخ المجتمع.

عندما يغيب الوعي الفردي، تضمحلّ تبعًا له الهوية الشخصية، وتتلاشى الذات في الجماعة، في هذه الحالة تختفي الشخصية الحقيقية الأصيلة، ويسود نموذج الشخصية النيابية المستعارة.

ويفضي ذلك إلى سيادة روح القطيع، وشيوع منطق الجموع وأحكامها الجاهزة،



وتتبدّل معه معايير الحقيقة والحقّ والقيم، بنحوٍ تمسي معه الحقيقة والحقّ والقيم أمورًا منحصرةً بما يقتضيه منطق الجمهور، ورغبات الجموع، أي أنّ ما كان أصيلًا وحقيقيًّا لا محلّ له في معايير وأحكام الجماعة.

ويؤول ذلك إلى تفشّي التعصّبات، والنزعات الفاشية؛ لأنّ أيّ شخصٍ أو جماعةٍ بشريةٍ، لا تتبنّى القيم السائدة في معتقدات وسلوك الجمهور لن تجد من يقبلها، وتُنفى معتقداتها وقيمها.

مضافًا إلى ما ينجم عن ذلك من اضمحلال القدرة على الخلق والإبداع، والتي هي فرديةٌ دائمًا، أمّا النسخ المتماثلة من البشر، فإنّها عاجزةٌ عن اختراق السائد، وابتكار أيّ شيءٍ خارج ما هو مألوفٌ. ولا قدرة لدى النسخ المتماثلة تمكّنها من أن تتخطّى ما هو شائعٌ، فكلّ ما تنجزه إنّما هو محاكاةٌ لما هو مكرّرٌ دائمًا.

في هذه المناخات لا يستفيق وعي الناس، ولا يستطيعون مواجهة ذواتهم، ويغرقون في سكرةٍ وذهولٍ، ينسون فيها أنفسهم، فضلًا عن نسيانهم حاضرهم ومصيرهم. وينخرط الناس في أزمات ومعضلات ومتاعب المجتمع، ولا يكفّون عن الاستغراق فيها كلّ يوم، والتورّط في كلّ ما هو خارج ذواتهم، فيما تغيب الذات، وربما تُمحى نهائيًّا، فلا تجد أثرًا واضحًا يشير إليها، ويتوهّم الجميع أنّ سعادتهم لا تعني ذواتهم، ولا يتنبهون إلى التفكير في حياتهم الشخصية، وطرح أسئلةٍ جريئةٍ على أنفسهم مثل: ما فائدة أن يتغيّر العالم إن لم أتغيّر أنا قبل ذلك؟ ما فائدة أن يسود العالم السلام إن لم تكن حياتي أنا قبل ذلك سلامًا؟ ما فائدة أن يغدو العالم سعيدًا إن لم أكن أنا قبل ذلك سعيدًا؟ ما فائدة أن يغدو العالم جميلًا إن لم أكن أنا قبل ذلك جميلًا؟ «ما فائدة أن تربح العالم وتخسر نفسك»[1]، حسب قول السيّد المسيح (ع)؟

الإنسان كائن عميق:

الإنسانُ كائنٌ عميق شديد الغموض، فلو أنفقنا العمر كلّه باكتشاف الإنسان لم يضع عمرنا هدرًا. مشكلات الإنسان تعود للفشل في اكتشاف حقيقة الإنسان. إنّ اكتشاف الكائن البشري في غاية الصعوبة؛ ففي كلّ شخصٍ بسيطٍ عمقٌ لا نراه، وفي كلّ شخصٍ عميقٍ صوت طفلٍ لا نسمعه.

---

(1) ورد قول السيّد المسيح في: متّى فصل 16 آية 26، مرقس فصل 8 آية 36، لوقا 25/ 9، قصدي 9/ 25.



تختبئ في أعماق الأشخاص الّذين نعيش ونتعامل معهم كلّ يوم أشياء من أشخاصٍ لم نكتشفهم. كلّ شخصٍ نكتشفته، ما زالت لديه أبعادٌ غاطسةٌ لم نصل إليها، وربّما لن نصل إليها ما دمنا أحياء. نعم، يمكننا أن نتصيّد أحيانًا ما يكشف عن ما هو مضمرٌ لديهم، ممّا يؤشّر إليه ما يصدر عنهم، من: الهفوات، وفلتات اللسان، والنسيان، والرغبات المتضادّة، والآراء المتهافتة، والمواقف المتناقضة.

الشخص البشري تجتمع في ذاته التناقضات. ليس هناك شخصيةٌ ساكنةٌ قارّةٌ كالصخرة، إلّا إن كانت من جنس الحجر لا البشر. كلّما اشتدّت حيويّة الذات ومواهبها اشتدّت تناقضاتها. نعم، تبدو هكذا، أي أنّها تناقضاتٌ بحسب معايير العرف والتقاليد والأديان والأيديولوجيات، ولكن هل الإنسان إلّا تلاقي الأضداد؟ أليس ضعفنا جزءًا من طبيعة الحياة؟ أليس التضاد هو ما تتحقق به صيرورة الحياة ويتواصل تدفقها؟

هذه التناقضات يؤشّر إليها في الكائن البشري اجتماع: الضعف والقوّة، الكراهية والحبّ، القسوة والرحمة، وغير ذلك. لكنّنا لا نتنبه إلى أنّه لولا الفشل لم يكن هناك نجاحٌ، ولولا الضعف لم تكن هناك قوّةٌ، ولولا الكراهية لم تكن هناك محبّةٌ، لولا القسوة لم تكن هناك رحمةٌ. كلّها يمكن أن نعثر عليها في منجم الذات البشرية.

وهكذا نرى التضاد في العالم أيضاً؛ كي يكون مسرحاً للصيرورة والتكامل، لأن تلك الصيرورة لا تتحقق بلا وجود الشر مقابل الخير، والنقص مقابل الكمال، فلولا الجهل لما اكتسب الانسان العلم، ولولا الحرب لم يصنع الانسان السلام، ولولا المرض لما ابتكر الانسان الدواء وكل وسائل الاحتفاظ بصحته، وهكذا. يقول شيخ الاشراق السهروردي: «لولا التضاد ما صح دوام الفيض عن المبدأ الجواد»[1]. العالم مخلوق ناقص ينشد الكمال، الخير المحض غاية الكمال، ولولا ذلك لتعطلت حركة التاريخ ومكث الانسان يكرر كل شيء في حياته. حركة التاريخ صيرورة موجعة؛ تبيد الأزهار اليانعة الجميلة العطرة مثلما تبيد الأشواك الخشنة العنيفة القبيحة.

في شخصية كلّ كائنٍ بشريّ بؤرةٌ مضيئةٌ أو أكثر، في الجسد أو العقل أو العاطفة أو السلوك، حتّى أسوأ البشر يمكن أن تكون لديه على الأقلّ بؤرةٌ مختبئةٌ مضيئةٌ.

مشكلات الشخص البشري تعود للفشل في اكتشافه لذاته وسبر أغوار كينونته. كلّ

---

(1) الشيرازي، صدر المتألهين. الأسفار الأربعة. بيروت: دار احياء التراث العربي، ج 3: ص 117. نُسبت هذه العبارة إلى الشيرازي وغيره.



من يفشل في ابتكار صورته، وتغريد لحنه الخاصّ، ورسم بصمته الفريدة، يخطف بصره كلّ ضوءٍ، فتتشكّل شخصيّته ظلّاً لغيره، ويقتبس على الدوام كلّ صوتٍ يُسكر سمعه.

يتوهّم الشخص البشري حين يعتقد أنّه يجد ذاته خارج ذاته، وهو لا يدري أنّه لن يجد ذاته إلّا في ذاته. وما أجمل تصوير أبي اليزيد البسطامي لنسيان الذات، وكيف غفل أبو يزيد عن نفسه أربعين عامًا، كما يصرح هو بذلك، حين سأله شخصٌ عمّن يكون هو، فأجاب: «ومن أبو يزيد؟ ومن يعرف أبا يزيد؟ أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنةً فما يجده!»[1].

إنّ اكتشاف العالم يبدأ باكتشاف الذات. وعي العالم يبدأ بوعي الذات. استبصار العالم يبدأ باستبصار الذات. الإحساس بظلام العالم يبدأ بالإحساس بظلام الذات. نقد العالم يبدأ بنقد الذات. الشجاعة في معرفة أسرار العالم تبدأ بالشجاعة في معرفة أسرار الذات. تنوير العالم يبدأ بتنوير الذات. قبول العالم يبدأ بقبول الذات. الاعتراف بالعالم يبدأ بالاعتراف بالذات. التسامح مع العالم يبدأ بالتسامح مع الذات. احترام العالم يبدأ باحترام الذات. السلام مع العالم يبدأ بالسلام مع الذات.

من يفشل في اخماد حرائق ذاته يتعذر عليه اخماد حرائق العالم. تخليص العالم من أغلاله يبدأ بتخليص الذات من أغلالها. تحرير العالم من عبودياته يبدأ بتحرير الذات من عبودياتها. تغيير العالم يبدأ بتغيير الذات. تقدير العالم يبدأ بتقدير الذات. فهم تدبير العالم يبدأ بفهم تدبير الذات. الشعور بآلام العالم يبدأ بالشعور بآلام الذات. التضامن مع العالم يبدأ بالتضامن مع الذات.

حبّ الله والإنسان والعالم يبدأ بحبّ الذات. نسيان الله في الذات نسيانٌ لله في العالم. غياب الله في الذات غيابٌ لله في العالم. حضور الله في الذات حضورٌ لله في العالم. من لا يلتقي الله في ذاته لا يلتقيه في العالم. من لا يرى الله في ذاته لا يراه في العالم. معرفةُ الله في الذات معرفةٌ لله في العالم. «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[2]، كما هو مرويٌّ عن النبيّ (ص). وذلك ما يصوّره قول النفري: «من سألك عنّي

---

(1) بدوي، د. عبدالرحمن. شطحات الصوفية. الكويت: وكالة المطبوعات، 1978، ص 84 – 85.

(2) السيوطي، جلال الدين. الحاوي للفتاوي، «القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربّه». بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2004، ص 288.



فسله عن نفسه، فإن عرفها فعرّفني إليه، وإن لم يعرفها فلا تعرّفني إليه، فقد غلقت بابي دونه»[1].

هناك صوتٌ دفينٌ في عالم الذات الجوّاني، هو حوار الذات مع ذاتها، إنّه مونولوجٌ باطنيٌّ. يستفيق لهذا الصوت بعض الناس، فيجده يكرّر في باطنه: أنا لست أنا، صورتي مرآة هويّتي، فائض هويّتي يصادر ذاتي، مثلما يصادر حرّيّتي. لا أسمع صوتي أبدًا، صوتي صدى قبيلتي وطائفتي. يفرض عليّ انتمائي لهويّتي ألّا أكون أنا،كي تتطابق صورتي مع ما تنشده هويّة جماعتي، لكنّي لو خلوت ونفسي فسرعان ما تباغتني ذاتي، فتتمزّق الأقنعة وكلّ ما طمس ذاتي، فأخفي شخصيتي، الّتي لا أكاد أراها إلّا حيث تكون ذاتي في مواجهة ذاتي.

الأب والأم والعائلة والجماعة، بل الكلّ، يريدون منك أن تكون شخصًا آخر، أن تكون نسخةً مكرّرةً عنهم. ستلبث على الدوام تصارع طبيعتك البشرية؛ بغية التنازل عن ذاتك، والاستجابة لهم. لكنّ ذاتك تظلّ تلحّ على فرديتك، ولا تكفّ عن التطلّع للاستقلال، والخلاص ممّا تفرضه عليك العائلة والطائفة والجماعة من سجونٍ.

ربما يتوهّم الإنسان أنّه سيجد ذاته في كلّ ما هو خارجٌ ذاته، وهو لا يدري أنّه لن يجد ذاته إلّا في ذاته. بل يفتقد المرء ذاته لو حاول أن يعرف نفسه بغيره؛ ذلك أنّ نهايته غدًا نهايته، وموته غدًا موته. لا تتجلّى إرادتك وثقتك بنفسك وشجاعتك وحرّيّتك وهويّتك الشخصيّة، إلّا في أن تكون أنت.

الإيمان خيار شخصي:

الإيمان شخصيٌّ، وهو خيارٌ فرديٌّ، كذلك الإلحاد شخصيٌّ، وهو أيضًا خيارٌ فرديٌّ، وهكذا هو الموت ومصير الإنسان بعد الموت. يفر الايمان مع التلقين، ويهرب بالقسر والاكراه، ولا يكرسه الكلام الكثير عن الدين، أو التبشير به، وتحشيد كتائب عدديةٍ من البشر، من أجل تلقينهم الإيمان. كل ذلك سيفضي إلى نتائج منافيةٍ لروح الإيمان والضمير الديني العميق، فإن «الانهيار الديني ناجم عن كثرة الكلام في الدين»[2]،كما يشير إلى ذلك كيركگورد.

---

(1) النفري. المواقف والمخاطبات. بيروت: دار الجمل، ص 75.

(2) ميخائيل، فوزية أسعد. سورين كيركجورد: أبو الوجودية. تقديم: أنور مغيث. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط 2، 2009، ص 16.



الإيمان حالةٌ روحيةٌ متساميةٌ ليست حسّيةً، الإيمان جوهرةٌ كيفيةٌ، لا تخضع لقياساتٍ كمّيةٍ ماديّةٍ، إنّه حالةٌ فرديةٌ لا جماعية، تتحقّق في الذات، عبر الشروع في رحلة كدحٍ ذاتيٍّ للعروج نحو الحقّ.

حينما لا يحيا الإيمان بوصفه صلةً حيّةً متوثّبةً بالله، وإنّما يقدّم بوصفه معتقداتٍ ومقولاتٍ ومفاهيم وأفكارًا وشعاراتٍ، يجب أن يعتنقها الكلّ، ويمضغها الكلّ، ويحفظها الكلّ، ويتطابق فيها الكلّ، فلن يرتوي القلب عندئذٍ بلذّة وصال الحقّ؛ ذلك أنّ العقل هنا يحتفظ بمجموعة مفاهيم، هي بمثابة مومياءاتٍ محنّطةٍ خاويةٍ، مفرّغةٍ من أيّة حيويةٍ متدفّقةٍ.

الإيمان خلافًا للفهم والمعرفة لا يتحقق بالنيابة؛ ففي عملية الفهم يمكن أن يتلقّى الإنسان معارفه من شخصٍ آخر، أو يقلّد غيره في آرائه، لكنّ الإيمان تجربةٌ ذاتيةٌ تنبعث في داخل الإنسان، إنّه صيرورةٌ تتحقّق بها الروح وتتكامل، ونمط وجودٍ يرتوي به الظمأ الأنطولوجي للكائن البشري، إنه مما تضيق به العبارة، ولا تشير اليه إلاّ الإشارة. أعمق المعاني هي تلك التي نتذوقها، لكن تضيق كلماتنا عن استيعابها، ويتعذر على قوالب ألفاظنا البوح بها. الإيمان من جنس الحالات، و«قوالب الألفاظ والكلمات لا تتّسع لمعاني الحالات»[1]، كما يقول الشيخ محيي الدين بن عربيٍّ.

ولا يعني ذلك الدعوة لتصوف مُقنَّع، ذلك أني لست مع تصوف الخلاص الفردي، الذي يُخرج الفرد من العالم. فإن العزلة والانفصال عن المجتمع منجم الأوهام. الآخر مرآة الذات، بل الذات عينها لا تتجلى صورتها إلاّ في الآخر.

الحق في الاختلاف:

متاعب حياتنا وحسّاسياتنا تنشأ غالبًا من نمط رؤيتنا للعالم والحياة والإنسان، فنحن عادةً لا نرى إلّا لونين في العالم، فقط: «الأسود والأبيض». نصنف الناس والسلوك البشري والمواقف والأشياء طبقًا لها، إمّا خيرٌ أو شرٌّ، إمّا قبيحٌ أو حسنٌ، إمّا صديقٌ أو عدوٌّ، إمّا معنا أو علينا. بينما يتّسع العالم لما لا حصر له من ألوانٍ ومواقف، لا معنى لسجن كلّ شيءٍ في ثنائياتٍ مانويةٍ، هذا منطقٌ قاد المجتمعات إلى حروبٍ مرعبةٍ، شيّدت مسيرة البشرية بالجماجم.

---

(1) ابن عربي، تنزل الاملاك من عالم الارواح الى عالم الافلاك، تحقيق: طه عبد الباقي وزكي عطية، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1961، ص116.



لا سبيل للعيش المشترك إلّا أن نشبه الجميع، دون أن نكون أحدهم، أو نسعى للتطابق معهم. نقتبس من كلّ جميلٍ جماله، من كلّ مضيءٍ ضوءه، من كلّ طاهرٍ طهره، من كلّ نبيلٍ نبله، من كلّ حيوي حيويته، من كل ايجابي ايجابيته، من كلّ متفوقٍ تفوقه.

الحقّ في الاختلاف ضرورةٌ تفرضها طبيعة الكائن البشري، وحاجته العميقة للإنجاز والفرادة والتميّز. لا إبداع بلا موهبةٍ. لا تميّز بلا فرادةٍ. لا تنمو وتترسخ الموهبة والفرادة إلّا في مجتمعٍ يكفل حقّ الاختلاف للشخص البشري.

إنّ الجماعات الدينية والعرقية كافّةً تناضل من أجل الاعتراف، فن العيش معًا **يتطلّب وعيًا وسعيًا وجهدًا حقيقيًّا، من أجل الاعتراف المتبادل بالتنوّع والاختلاف.**

منطق الفكر الوثوقي على الضدّ من حقّ الاختلاف، بوصفه ينشد التوحيد القسريّ لأنماط التفكير والتعبير كافّةً، ومناهضة التعدّدية بمختلف تجلّياتها وتعبيراتها.

منطق الفكر الوثوقي ينشأ من شعور المرء بوجود وجهٍ واحدٍ للحقيقة، وطريقٍ خاصٍّ به دون سواه لاكتشافها، وهو ما يسوقه للاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة، واستباحة كلّ فعلٍ عدوانيٍّ ينتهك الإيمان والقيم والأخلاق. من هنا يصبح تأويل النصوص الدينية - في سياق رهانات العصر - ضرورةً تفرضها الحاجة لإلغاء المسافة الثقافية بين الماضي والحاضر، وتحرير النصوص من الاغتراب التاريخي، ومن كلّ التأويلات والتفسيرات والشروح الّتي تطمس ما تكتنزه هذه النصوص من بؤرٍ مضيئةٍ، ورؤًى ومفاهيم ساميةٍ، تنتج ألفةً وانسجامًا وتناغمًا بين هذه النصوص وعصرنا.

ينبغي أن نحمل مصباحًا، يضيء للناس ما نراه صراطًا مستقيمًا، لا أن نتحوّل إلى قضاةٍ، فننصب محاكم لتفتيش ضمائرهم، والتحرّى عن معتقداتهم.

كما ينبغي أن نتنبه إلى أنّ ما نراه اليوم حقًّا، لعلّ غيرنا يراه ضلالًا، وربّما نتخلّى عنه نحن غدًا، لو انكشف لنا زيفه؛ لذلك ينبغي ألّا نكره أحدًا على الانخراط فيه، ولا نرتكب انتهاكًا لحرّيّة أيّ كائنٍ بشريٍّ، لنسوقه إلى ما نراه بالسياط، أو نحرص على إدخاله الجنّة مصفّدًا بالأغلال.

لقد علّمتنا الحياة أنّ شيئًا ممّا كان بدعة أمس أضحى سنّةَ اليوم. وهكذا علّمتنا الحياة أنّ شيئًا ممّا كان هرطقةً أمس أضحى دينًا اليوم، وأنّ شيئًا ممّا كان كفرًا أمس



أضحى إيمانًا اليوم. طالما تحمستُ لأفكار ومقولات ومواقف ثم اكتشفتُ خطأها في محطة لاحقة من حياتي. الموقفُ الأخلاقي يفرض علينا مراجعة أفكارنا ومقولاتنا ومواقفنا الماضية وغربلتها باستمرار.



– 2 –

نسيان الإنسان[1]

(1) محاولة أولية لكتابة سيرة ذاتية. كانت النواة الجنينية لهذه السيرة شهادة موجزة، قدّمتها في حفل تكريم «الحركة الثقافية- أنطلياس» بلبنان، 2013-3-3.




مكتبة
الفكر الجديد

صعوبة الاعتراف:

أن يقدّم شخص شهادة عن نفسه فإنها بالضرورة تكون متحيزة، فما من كائن إلاّ وهو عاشق لنفسه، لذلك ينزع كل منا لتنزيه الذات، ويعمل على رسم صورة زاهية مشرقة لها، من أجل أن ترمقه العيون بكثافة، ويُحدث اهتماماً وضجيجاً من حوله، يشبع غروره ونرجسيته.

أُحاول أن أتحدث بشيء من الحياد، ربما المتعذر، إذ لا إنسان متحرر بشكل تام من ترسبات بيئته في أعماق ذاته، وتحيزاته، وأحكامه المسبقة، وآفاق انتظاره. أسعى لأن أكون أشدَّ جرأة في الاعتراف والبوح أمامكم، بالرغم من أني جئتكم من محيط يتغلب فيه التكتم، والإضراب عن الاعتراف، والكشف عن الحياة والتفكير الشخصي. فقلما كتب شخص في عالمي الذي عشت وتعلمت فيه سيرة ذاتية تبوح باعترافات وأسرار خاصة، أو تتحرر من التبجيل والتمجيد والثناء على الذات.

تنقلت في محطات متنوعة، وعشت في مدن متعددة، وعاشرت مختلف البشر، وأمضيت قرابة أربعة عقود من حياتي في الحوزة العلمية، وانخرطت في عمر مبكر في الجماعات الإسلامية، وحرصت في كافة المحطات على الجدية والمثابرة، وبذل أقصى جهودي بغية النجاح والإنجاز والتميز.

منذ بداية دراستي الثانوية حاولت تدوين مذكرات وخواطر يومية، غير أني فشلت في المواظبة والاستمرار لأكثر من ستة أشهر، ذلك أني أنفر من الانصياع والخضوع لواجبات نمطية تتكرر كل يوم، وإن كنت أنا الذي أفرضها على نفسي، إذ سرعان ما تنضب طاقتي النفسية، فأهرب من رتابتها المملة. لا أعرف مصير تلك اليوميات، بعد



مضي أكثر من خمسة وأربعين عاماً على تدوينها، وترحالي المتواصل بين الوطن والمنفى.

إفتقاري للأرشيف المدون لمسيرتي وتجاربي الشخصية، يمنعني من الحديث التفصيلي عن جميع الظروف والملابسات والمواقف التي عشتها،كما تخذلني ذاكرتي.كذلك تُحرّم علي البوحَ تقاليدُ التكتم والسرية، وغياب النقد والمراجعة في تقاليد الجماعات الإسلامية والحوزة. مضافاً إلى عدم شيوع ثقافة الاعتراف في مجتمعاتنا، ومزاجي الشخصي الذي يحرص بطبيعته على أن أعيش بهدوء، بعيداً عن ضجيج الحياة الاجتماعية وصخبها، والهروب من البشر الذين يحترفون تشويه الغير وانتهاك خصوصياتهم، وتشديدي على سلوكي الذي ينزع إلى الحياد ما أمكنني ذلك، والابتعاد عن التحيز لأي شخص أو جماعة أو حزب، ويسعى للاحتفاظ بعلاقات على مسافة واحدة منهم، مع اعتزازي برؤيتي وتفكيري واجتهادي المستقل، فأنا أتفق مع الجميع وأختلف مع الجميع، بنحو يجعلني «أسير مع الجميع وخطوتي وحدي».

لا يهمني فضح شخصيات زاملتها في محطات حياتي، وبلدان مختلفة عشت فيها، مع تشخيصي المبكر لعاهاتهم، وأرواحهم المسمومة، وقلوبهم المريضة، وترسّخ عقدهم وأمراضهم النفسية، وأساليبهم القذرة الملتوية.

فمثلاً: اكتشفت في وقت مبكر أشخاصاً من زملائي الاسلاميين «مات الإنسان في داخلهم»، ثم هتكت تجربة السلطة في العراق عورات بعضهم، فـ«مات الله في داخلهم». إنهم ممن: «نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»[1]. فوظفوا كل ما وهبهم الله من ذكاء ومهارات في الكيد والغدر، واستهداف البشر، والنيل منهم، والتآمر عليهم.

كذلك لا أزعم أني أمتلك ما يكفي من روح المجازفة والمغامرة والشجاعة، لتدوين ما يخدش الحياء، أو ينتهك التابوات المتجذرة في عالمنا، خاصة وأني مازلت منتمياً للحوزة، ومتساكناً مع الإسلاميين بألوانهم واتجاهاتهم كافة، وحريصاً على حماية ذاكرتي المشتركة معهم، وعدم التضحية بعلاقاتي التاريخية، بل أعمل على تعزيزها، وعجزي عن الانفصال والخروج والانشقاق على المحيط الاجتماعي، ذلك أن من يعترف بخطئه في مجتمعاتنا يغامر بفقدان هويته، ويكون الطرد والنفي واللعن مصير كل من ينتقد قبيلته وطائفته وحزبه.

---

(1) الحشر، 59.



كل ذلك وغيره يمنعني من البوح والكتابة المكشوفة عن أي شيء لا يدعو للتمجيد والمديح في حياتي. مع كل هذه الممنوعات والاحترازات والخشية، هل أختصر حياتي بما هو مضيء، فأكتب النجاحات والمنجزات والمكاسب والانتصارت.. فيما أهمل الإخفاقات والفشل والخسائر والهزائم؟

أليست مثل هذه الكتابة تقدم صورة مخاتلة مراوغة ماكرة، تخفي أكثر مما تظهر، وتتكتم أكثر مما تعلن، وتحجب أكثر مما تظهر، وتطمس أكثر مما تكشف،كما أراه في مذكرات بعض المشاهير، الذين رسموا لأنفسهم وعائلاتهم وماضيهم، صورة مشرقة ساطعة،كأنها لوحة فنية بريشة دافنشي، وقصيدة غزل قالها أمرؤ القيس؟

هل يستطيع شخص التغلب على تمركزه حول ذاته، ويحكي إخفاقاته قبل نجاحاته، ويجرؤ على إعلان أخطائه، بالرغم من أن أهم حافز بشري في حركة التاريخ هو طلب اعتراف الآخرين وثنائهم؟

لا أشك في أن كتاباتي المنشورة، بل ما أقوله هنا أيضاً، محكوم أيضا بهذا الحافز، ولولا ذلك لما واصلت التأليف والكتابة. مع كل ذلك هل تبقى قيمة لمثل هذه الكتابة؟

نعم، ليست هناك كتابة متحررة من كافة القيود والممنوعات في عالمنا الشرقاني، تربيتنا في الطفولة، وتعليمنا بدءاً بالمراحل الابتدائية حتى الدراسات العليا، وتقاليدنا وقيمنا وأعرافنا، تدجّننا على تمويه وإخفاء وتغييب ما نحسب أنه يشوّه صورتنا، أو يحطّ من مكانتنا، وتحظر علينا البوح بما ينجم عنه الإساءة للعشيرة والجماعة والطائفة.

الاعتراف ثقافة غريبة على مجتمعاتنا، فبينما ألّف القديس أوغسطينوس «الاعترافات»، في القرن الرابع الميلادي «354- 430»، مدشناً باعترافاته هذا النمط من التأليف. لم يعرف تراثنا شيئاً من ذلك، إلا محاولات شاذة منبوذة، لمن اعتبروا مارقين مبتدعين ضالين، ولما نزل حتى اليوم نخضع لمفاهيم الموروث وأحكامه.

هذا يعني أنني أمام خيارين لا ثالث لهما: إما أن أمتلك بعض الشجاعة فأتحدث عن شيء من فصول حياتي، بمهارة وحذر، بالحدود التي لا أتجاهل فيها ما مضى من عوائق وممنوعات، أو أصمت كما صمت كثيرون من قبلي، وغادروا الحياة، فدفنت معهم حقائق وأحداث ومواقف وتجارب هامة. أنا فضلتُ الخيار الأول،



وحاولت أن أكتب، مستحضراً بعض جروح طفولتي وفتوتي وشبابي وكهولتي، ووشم ذاكرتي، بالمدن والمجتمعات والمهام والمشاغل والوقائع والكتب والأفكار والمفاهيم والشعارات.. وغير ذلك.

الأقدام الحافية لا يرهقها تراب الأزقة:

أمضيت أكثر من نصف حياتي في الحوزة في النجف ثم قم. مكثت في الحوزة منذ 1978 حتى اليوم، تلميذاً ثم مدرساً ومؤلفاً. مسيرة حياتي تحركت عبر محطات ثلاث حتى اليوم: القرية، الجماعات الإسلامية، الحوزة.كل واحدة من هذه المحطات أنفقت فيها سنوات عديدة.

في 1-7-1954 ولدت في قرية «آل حواس»، التي ترتبط إدارياً بقضاء الرفاعي، في محافظة ذي قار من العراق، حسبما يفيد سجل النفوس المدون عام 1957، وهو تاريخ لا يمكنني التحقق منه وتوكيده، ذلك أن أهل الريف يومذاك لم يدركوا الكتابة، ولعلهم مازالوا في وطني يعيشون المرحلة الشفاهية، وعادة ما يعتمدون على تقويم محلي وعائلي وشخصي، تتحدد السنوات فيه طبقاً لما يحدث فيها من: فيضانات، أو أمراض وبائية، أو مجاعات، أو نكبات عائلية، أو زراعة وحصاد محاصيل، أو إنتاج حيواني غير متعارف، أو حوادث شخصية، وفي مثل هذا التقويم يتركز الاهتمام على السنوات ومواسم الزراعة، فيما يتقلص رصد الأشهر فضلاً عن الأيام، إلاّ في حالات استثنائية.

والدتي تقول إن سنة ولادتي هي: «موحان الثاني»، وموحان تسمية شائعة لفيضان نهر دجلة، وتبعاً له «الغراف» المتفرع عن النهر، الذي يسقي سهول الحضارة السومرية. الفيضان الأول حدث عام 1948، والثاني 1954 كما تشير إلى ذلك تواريخ فيضانات دجلة. أما يوم ولادتي فهو 1 يوليو «تموز».

اليوم الأول من يوليو «تموز» أشترك فيه مع العراقيين كافة، من جيلي والأجيال الماضية، ممن يجهل آباؤهم تواريخ ولاداتهم، ويبدو أن الجهات المسؤولة عن تنظيم الإحصاء السكاني اقترحت اليوم الأول لمنتصف السنة،كموعد شامل للمواليد المجهولة كافة. وهذا ما حرمني معرفة برجي الخاص، وتفاؤلي أو تشاؤمي، مما يتوقعه قراء الطالع من المنجمين.

«آل حواس» قرية صغيرة، لا يتجاوز عدد العوائل القاطنة فيها العشرين عائلة،



على بعد 2 كم تقريباً، جنوب تل أثري سومري قديم، يسمى محلياً «أم الطحيم»، و15 كم تقريباً، شمال شرقي دولة المدينة السومرية المعروفة «جوخة أو أوما». و10 كم عن الضفة الغربية للغراف، و15 كم عن الرفاعي وقلعة سكر، في محافظة «ذي قار».

يمتهن أهل القرية الزراعة والرعي، وينحدرون من قبيلة بني «ركاب»، ما خلا عائلتنا، فقد توطن جدُّ أبي البدوي «ناصر» في الريف، وهجر حياة الترحال في البادية للمرة الأولى، بعد مصاهرته أحد شيوخ البوحمزة، وواصل جدي «تميم» العيش في القرية، وفيما بعد والدي.

الرواية الشفاهية لنسب العائلة تقول: إن جدي ناصر كان بدوياً، ينحدر من قبيلة معروفة في الجزيرة العربية، هي «قحطان»، هذه القبيلة تمتهن الرعي وتربية الجمال والمواشي.

كانت الأُسر الأقدم في القرية قد امتلكت حق زراعة الأرض، بالتعاقد مع «آل سعدون»، الذين منحهم العثمانيون حق استغلال واستثمار مقاطعات شاسعة من الأراضي «الأميرية» المملوكة للدولة في سهل الغرّاف. فاضطر والدي لفلاحة أرض أحد الأشخاص، وفق تعاقدٍ يحصل بموجبه والدي على نصف الربع فقط، مقابل توفير البذور واستصلاح التربة والحراثة والري والحصاد، وكافة المهام المرتبطة بفلاحة الأرض. فيما يحصل ذلك الشخص على النصف الآخر، من دون أيّ جهدٍ أو نفقاتٍ على الأرض أو المحاصيل، لأنه سبقه للحصول على حق استثمارها من «آل سعدون».

في طفولتي كنت أعيش مرارات التعسف والاستغلال الذي يتعرض له أبي، وأتساءل: لماذا نقدّم نصف الربع لذلك الرجل الذي يمضي أيامه متسكعاً في القرية، فيما يكدح أبي ليلاً ونهاراً للنهوض بأعباء فلاحة الأرض. ما زلت أتذكر استيقاظه منتصف ليل الشتاء الشديد البرودة، وذهابه لمسافة 3 كم في الظلام حافياً، بغية الظفر بساعتين أو ثلاث لسقي محاصيله، وصراعه المرهق مع انهيار السدود الترابية على «الرحماني»، أو «ليهوب»، وهما جدولان يرويان أراضي «آل حواس»، يتفرعان عن «كريمة»، الجدول الرئيسي الذي ينهل من الغرّاف.

كنا نشعر بتميز وغربة في القرية، لأننا لا ننتمي إلى العشيرة نفسها، إذ إنه على الرغم من عفوية سلوكيات النساء والرجال وبساطة عيشهم، وفطرية أخلاقياتهم في الأرياف، غير أن رابطة القرابة هي المعيار الحاكم على منظومة القيم والأفعال في حياتهم.



كان أبي معروفاً بشجاعته وخشونته وشراسته، يتسلح على الدوام ببندقية، مضافاً إلى انتطاقه خنجراً، وحمله لعصا في طرفها العلوي كرة صلبة جداً من القير تسمى «مقوار»، وكأنه في حالة إنذار أبدي استعداداً لقتال، باعتبارنا نقع خارج إطار القرابة السائد في القرية، وشعورنا المزمن بالغربة.

طفقت أفتش عن إطار يحميني خارج العشيرة، فوجدت في فتوتي شعارات ووعود أدبيات الإسلاميين كهفاً وملاذاً، خلت أنها تحررني من الغربة، وتلغي كافة ألوان التمييز بين بني البشر، لكني أدركت متأخراً أنها أضافت غربة أخرى إلى غربتي، تمثلت في اغترابي عن ذاتي، ونسياني لحياتي الخاصة.

ربما تشكّلت النواة الجنينية لتحيزّي الأبدي لهموم وآلام المضطهدين والمهمشين والمنبوذين والضحايا من هاتين المحطتين القاسيتين في بداية حياتي، أي غربة الطفولة الاجتماعية، واغترابي عن ذاتي في الجماعات الاسلامية.

الاحتماء بأسماء ليست جميلة للأبناء:

عائلتنا تتألف من أم وأب، مع ابنتين، وثلاثة أولاد. تسلسلي هو الأخير بين أخواتي وإخوتي، فقدتْ أمي ستة أطفال، بعد ولادتهم مباشرة، أو بعد عدة أشهر من طفولتهم، إثر تفشي أوبئة الطفولة، وعدم توفر تلقيح ضد تلك الأوبئة المتوطنة، وغياب الوعي الصحي.

كانت أختي التي تكبرني بعامين «بَسْهِن» آخر من دفنتهم أمي بعد ولادتي. وهي كما يشي أسمها تدلل على تعب والدتي من الحمل والولادة، فحاولت أن تلوذ بالاسم لتقول: «بس»، بمعنى كافي، خلاص، تعبت، أرهقني الحمل والولادة والرضاعة وحضانة الأطفال. مثلما توسلت أمي وأبي بأسماء خاصة لأخوَي من قبل، اثر اختطاف الموت لمجموعة من مواليدهم. وكأنهم أدركوا بحاستهم الفطرية، قيمة الكلمات، والعلاقة الذاتية بين الاسم والمسمى، حسبما يذهب بعض علماء اللغة. أخي الأكبر أسموه: «حنظل»، ولاحقا تبدّل إلى «علي»، وأخي الأوسط: «شري»، ولاحقاً تبدّل إلى «شريف».

الناس في القرية يحتمون بأسماء ليست جميلة للأبناء،كي ينقذوهم من الوفيات المبكرة. إذ يعلنون شيئاً في الاسم، لكنهم يتكتمون على ما يضاده، ذلك أن ما يخفونه في التسميات تحكيه حيلة مفضوحة،كأنهم يعلنون زهدهم في هؤلاء الأولاد، عبر



تسميتهم بأسماء منفرة، وإن كانوا يضمرون في وجدانهم التلهف لولادتهم، والشغف بمجيئهم، ونجاتهم فيما بعد من وفيات الأطفال الوبائية المتفشية في الأرياف يومذاك.

وتعود هذه الظاهرة اللغوية إلى تقاليد العرب القديمة في إطلاق الاسماء. ويبدو أنها في أغلب تجلياتها شديدة الارتباط بنمط الحياة الاجتماعية للقبائل العربية القديمة، وخصائص البيئة المحيطة، وكلها تجعلهم في مواجهة دائمة مع الحياة، وهي تحمل طابع الصراع الدائم ومواجهة الاعداء، ممثلاً بأحداث الغزو والإغارة المتكررة، والبيئة الصحراوية الخشنة. لذلك ارتبطت تسمية الأبناء بعادات تترجم أحلام الانسان العربي ومخاوفه ومعتقداته ورغباته، فربما حمله التفاؤل على اختيار اسم «مُدْرِك» او «دَرَّاك» او «عامر» او «سعد»، وربما كان تفاؤلاً بالنصر والظفر على اعدائه، فاختار اسم «غالب» و«غلاب»، وربما حملته الرغبة في ترهيب عدوه على اختيار اسم حيوان مفترس كـ«أسد» و«ليث» و«ضرغام» و«عقاب» و«صقر»، أو باسم نبتة قاسية كـ«حنظلة» و«طلحة» و«قتادة»، أو باسم لجزء قاس من الارض كـ«صخر» و«حجر» و«جرول».

وتشير المصادر العربية القديمة، أنه قيل لأبي الدقيش الأعرابي: (لِمَ تُسَمّونَ أَبْنَاءَكُمْ بِشَرّ الْأَسْمَاءِ نَحْوَ كَلْبٍ وَذِئْبٍ، وَعَبِيدَكُمْ بِأَحْسَنِ الْأَسْمَاءِ نَحْوَ مَرْزُوقٍ وَرَبَاحٍ؟ فَقَالَ إنّمَا نُسَمّي أَبْنَاءَنَا لِأَعْدَائِنَا، وَعَبِيدَنَا لِأَنْفُسِنَا)[1].

تدين أمي غرس الايمان في روحي:

في ستينيات القرن الماضي كان بيتنا يتشكل من صريفتين مشيدة من القصب وحصرانه «البواري»، وهي نمط شائع لبناء المساكن في الأهوار والمناطق المتاخمة لها، يبدو أنها متوارثة من العصور السومرية، كما نرى رسوماتها على ألواحهم ومنحوتاتهم.

الصريفة هي محل المعيشة والجلوس والنوم، وعادة ما تستخدمها أمي مطبخاً في الشتاء، ففي كل صباح أختنق بدخان «المطّال» - وهو وقود مكون من فضلات الحيوانات المجففة - حين تشعله أمي تحت «الطابق»، وهو قرص طيني يسخّن

---

(1) - الروضُ الأُنُفُ في شرح السيرة النبوية لابن هشام. تحقيق: عمر عبد السلام السلامي. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط 7، ج 1: ص28. وينظر أيضاً: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب. تحقيق: ابراهيم الابياري. بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط2، ج1: ص22.



جيداً، لغرض إعداد رغيف دائري، قطره لا يقل عن نصف متر، وسمكه لا يقل عن 3 سم، يتطلب إعداده جهداً كبيراً.كأني أتذوق نكهته ورائحته وطعمه حينما يكون ساخناً، أنتزعته أمي للتو من «الطابق».

منتصف القرن الماضي كان العيش في قريتنا بالغ القسوة،كل شيء في حياتنا بدائي، الإملاق متاعنا، يتكرر طعامنا، الذي يفتقر إلى أي شيء سوى خبز القمح وأحياناً الشعير، تبتكر أمي كزميلاتها من نساء القرية بعض الأكلات في فترات متباعدة، لو توفرت لديها بعض مكوناتها، مثل «الحميض»، وهو قليل من الرز الرديء مطبوخ باللبن، المشتقة تسميته من حموضته، يصيبني الغثيان حين أضطر لتناوله، مع عدم توفر أي غذاء سواه، أو «البحت»، وهو الرز المطبوخ بالحليب، الذي كنت أترقبه فترات الربيع، حيثما تلد الأغنام والأبقار، فيتوفر الحليب. كذلك في فصل الربيع تضاف إلى طعامنا «التولة» وهي نبات بري مسلوقاً، غالباً ما يكون من نبتة «الخباز».

نبدأ يومنا باستيقاظ أمي فجراً، وهي تتلو ترنيمتها اليومية «اللهم صلي على محمد وآل محمد، أصبحنا وأصبح الملك لله، سبحان الله، لا اله الا الله، الحمد لله رب العالمين..»، أرضعتني أمي بتلك الترنيمة الصباحية إيمانَها الجميل اللذيذ، مثلما أرضعتني حليبَها.كنت منذ طفولتي أغفو بجوارها، وأستفيق على نغم تهليلها وتسبيحها وتمجيدها. استلهمت دروسي الروحية منها، لم تكن أنشودتها كلمات، وإنما هي حالات تسقيني ما يسكر روحي. إنها ضوء وصور وحقائق، تتحسسها مشاعري، تشع على فؤادي، تهيمن على وجداني، وتشرق في روحي. أحياناً ينتابني شيء من الدهشة، أمام المشهد الذي ترسمه كلماتها. إنها ليست كلمات يابسة متخشبة، وإنما هي شموع تخلع على قلبي انشراحاً وابتسامة.

ظلت التجربة الدينية لأمي منبعاً لا ينضب يستقي منه تديني. هي من غرست المنحى الميتافيزيقي الروحي الأخلاقي في حياتي، وإلى نمط تدينها، الفطري العفوي البرئ الشفيف، يعود الفضل في رسوخ إيماني وتجذره، ومقاومته لأية مجادلات، أو مناقشات، أو إشكالات، أو مشاكسات، أو قراءات تشكيكية. وإلى تدين أمي أيضاً يعود الفضل في تجذّر الأخلاق في ضميري.

إيماني مطمئن في فؤادي، في فضاء محصن منيع، بعيداً عن شطحات عقلي، ومشاكساته الفلسفية، واستفهاماته اللاهوتية القلقة والحائرة. فشلَ عقلي في أن يطيح



بإيماني، أو يقوّضه، أو يزلزله. مازالت أطياف كلمات أمي حاضرة لحظة استيقاظي، بالرغم من مضي أكثر من خمسين عاماً عليها.

لا ذاكرة مكان في وجداني:

بعد أن تتوضأ وتصلي الفجر، تمارس أمي مهمات عديدة، تبدأ بحلب الأغنام والأبقار، بمساعدة أختي «أم ناصر»، وبعد زواج أختي، نهضتُ أنا بوظيفة مسك النعجة لها لحظة حلبها، وهي عملية مزعجة، خاصة حينما تكون ليالي الشتاء ممطرة، والنعاج تغرق أصوافها بالمطر، وتخوض في بركة بالبيت، تختلط فيها مياه المطر بفضلات الأغنام والأبقار والحمير. بعد الحلب نفتح أبواب حضائر المواليد الصغيرة للأغنام «الطليان»، لترتضع ما تبقّى لها من أمهاتها. وهكذا تفعل أمي عندما تحلب الأبقار، فتطلق العجول من حضائرها. بعد ذلك تسرع إلى إيقاد التنور، وخبز العجين المعد في الليل.

يستيقظ أبي أثناء الحلب، وبعد أن يصلي، نشترك في الإفطار، وهو يتكرر كل يوم: «خبز وشاي» لا غير. عادةً ما ينام والدي بعد صلاة الفجر، ذلك أنه يمضي معظم الليل، إما في الري، واستغلال حصة محاصيلنا من مياه الجدول، وهو المسمى بـ«الرشن»، ومتابعة سقي الارض، وإما ناطوراً على ما لدينا من حيوانات، خشية السرقة. فالـ«حرامية» وقتئذ كثيرون، والسرقة مهنة يحترفها رجال معروفون في مختلف القرى والأرياف، ويؤمّن لهم بعض الناس ملاذاً.

لا أتذكر أني نمت ليلة من دون ضجيج نباح كلاب الحراسة المتواصل، الكلاب تزعج «الحرامية» حين تتحسّسهم، وتنبّه أصحابها إلى الكمائن التي يختبئون فيها. لكنهم يخاتلون كلاب الحراسة، بصمْتهم وسكونهم لساعات، يترقبون غفوة بعض الرجال، بعد إنهاك السهر، واستسلامهم للنوم، لينقضّوا على حيواناتهم أو بنادقهم، وربما حلي فضية أو ذهبية متواضعة القيمة لنسائهم، وليس مدّخراتهم، إذ لا يمتلك هؤلاء الفقراء مدّخرات أو أموالاً سائلة.

كنت أنا وغيري من أطفال القرية نخاف جداً من «الحرامية»، لذلك نرضخ لأوامر الأمهات في تنويمنا أول الليل مبكراً، تحت طائلة التهديد بـ«الحرامي»، إذ تكرر الأمهات على الدوام مع أطفالهن: «نام لا يجيك الحرامي».

بعد شروق الشمس مباشرة في الصيف، أو بعد مضي ساعة في الشتاء، تخرج



الغنم للرعي، تليها الأبقار، والحمير. يتولى الرعي أختي، وفيما بعد إحدى زوجتي أخوي، أو رعاة فتيان، اضطرت أهليهم قسوةُ العيش والفاقة على زجهم بهذه الحرفة القاسية، بغية تأمين طعامهم وثيابهم.

تتفرغ أمي لمهمات أخرى، بعد خروج الحيوانات للرعي، تكنس فضاء البيت المكشوف «الحوش» من فضلات الحيوانات، وتمزجها معاً لعمل «المطّال»، ومن أجل إنجاز ذلك تلبث لساعتين أو أكثر، وتعود لتحضير عجين خبز الغداء، ثم تحضير اللبن والزبد من الحليب الرائب، بخضّ جلد شاة مدبوغ يسمى: «شكوة»، لمدة لا تقل عن نصف ساعة. تتيح لنا اللبن للشرب، فيما تحتفظ بالزبدة، كيما تراكمها كل يوم، وتعمل منها الدهن الحيواني «الحر»، الذي يباع نهاية الموسم في المدينة، بأثمان زهيدة، تساعد في تسوّق الثياب والتبغ والشاي والسكر.

قلّما يجتمع أفراد الأسرة في الظهيرة معا في المنزل، لانشغالهم في المزارع والرّعي، لا تُستثنى من ذلك أيامُ الجمعة أو غيرها من العطل، ذلك أن لا عطلة للزراعة أو الرّعي.

قبيل الغروب تعود الحيوانات إلى حضائرها في باحة البيت، وبالتدريج يجتمع أفراد الأسرة، بعد نهارات مضنية بالكدح. تبدأ الفترة المسائية بمشاغل تدبير الحيوانات، يتكرر الحلب مثلما نفعله صباحاً، وفصل الأغنام عن الأبقار والحمير، فالأولى في باحة البيت «الحوش»، والثانية والثالثة عادة ماتربط في زوايا «الحوش»، وهكذا تحبس الحملان والعجول الرضيعة في حضائرها المكتظة.

لا جديد يضاف إلى طعام العشاء، سوى «التولة» أحياناً، وهي نبات الخباز البري مسلوقاً مع الخبز. يليه الشاي، الذي كانت تهتم به أمي في كل الأوقات، أغتنم لحظة تقديم الشاي لأغترف كمية أكبر من السكر، يستحيل مذاقه معها إلى شديد الحلاوة، في غفلة من أهلي، فالأطفال لا يحصلون على أية حلويات في القرية، ما خلا شيء من التمر في بعض الفصول.

ليست هناك إنارة في ليالي الصيف، حتى في الليالي الحالكة الظلمة، حين يُفتقد القمر، ذلك أن أي مصدر للنور في العراء تتهافت عليه الحشرات من فراشات وغيرها مسرعة، فنضطر للاختباء في الظلام للتخلص منها. أما في الشتاء فهناك وسيلة محلية للإنارة، هي عبارة عن قارورة زجاجية «بطل»، مملوء بالنفط الأبيض، تمتد من فتحته إلى أسفله عموديا في داخله بردية مقشرة، تثبت من الأعلى في فتحته بعجين أو قطعة



من التمر. عندما نشعل الطرف الأعلى الظاهر للبردية، تنبعث إضاءة، مصحوبة بخيط غليظ من دخان يتواصل مادامت تشتعل، مما يفضي إلى تغليف الجدران الداخلية للصريفة بطبقات كثيفة من الكاربون الفاحم. سرعان ما ينضب النفط، مع أن البردية لا تمكث مضيئة أكثر من ثلاث ساعات، حتى نطفئها وننام.

عند النوم، الفراش والغطاء والوسادة،كل شيء من الصوف، الذي لم يُعالج ويُنظّف جيداً، أو يُنسج بماكنات الحياكة الحديثة. وانما يؤخذ وهو خام، ويغزل وينسج بآلات حياكة بدائية يدوية. لا تتسع الصريفة لفراشٍ مستقلٍ لكل واحد من العائلة، كما لا يتوافر ما يكفي من الأفرشة والأغطية، مما يضطر الأم والأبناء لاستعمال الفراش والغطاء معاً.

في الليالي الممطرة يخترق المطر الصريفة، تتساقط قطراته باستمرار طيلة الليل، ممتزجة بما يغلفها من كاربون الدخان، ولا يقينا الغطاء - «الإزار الصوفي» المحاك بطريقة رخوة - من القطرات المتساقطة من سقف الصريفة. لا أنسى فزعي واستفاقتي فجأة من النوم، وأنا أرتعش وتصطك أسناني، إثر تبلل الغطاء، فأشعر بالبرد ينهش عظامي.

كنت أشعر في مرحلة طفولتي بجزعٍ وسأمٍ وقرفٍ، وبصراحة حياتي كانت أقسى، لكني تكتمت على جروحها الأعمق، لعَلّي أتسَلّح بشجاعةٍ أكثر يوماً ما، لأبوح بشيء من أنماط عنف الاضطهاد في العائلة الريفية، وازدواجية المعايير وتضاد الأحكام في الاجتماع القروي.

لا ذاكرة مكان في وجداني، ذلك أنّ حياتي تشردٌ مزمن منذ عمر 12 عاماً، حتى الأماكن التي عشت فيها المحطة الأطول والأثرى في تكويني، ولعلها الأجدى والأهم في حياتي، لا أجد وشيجة عضوية تربطني بها، وليس في مشاعري انشداد إليها.

يبدو أن جروح ذاكرة الطفولة لا تفتأ تنهش أي نمط من تراكم ذاكرة المكان في المحطات اللاحقة من حياتي.

المكان ليس شيئاً ميتاً صامتاً، إنه بصمة الهوية، إنه صوت الكائن اللامسموع، إنه صورته اللامرئية. المكان الجميل، هو الوطن في صورته البهية، إنه نداء الكينونة، لحن تجارب الكائن البشري الموحية، إنه الاحتفاء بالانسان، إنه صوت أُنشودة الحياة.



المكان الشقي، هو الوطن اللاوطن، إنه التعبير البشع لقبح العالم، إنه شكل من سجن الروح والقلب والعقل والضمير، إنه المحل المسكون بضجيج العنف والموت بأشنع تعبيراته، إنه المكان اللامكان، الذي لا يعرف الأمن، ويهرب منه على الدوام السلام.

لعل ذلك هو ما يملي عليّ ويقودني لأن أكون في الحاضر لا الماضي، أفتش عن كل ما يحرّرني من سطوة الماضي، ويضعني دائماً على أعتاب المستقبل من دروب الخلاص.

طفولة مُحيت فيها صورة الطفل:

في حالة تعرُّض شخص منا لمرض، تلجأ أمي لأساليب تلقتها من الموروث الشعبي والفلكلور المحلي، واهتمّتْ بتطويرها في ضوء معلوماتها المحدودة ووعيها المبسّط عن الكون والانسان والطبيعة، خاصة أمراض الأطفال شبه المتوطّنة. كثيراً ما يقع الصغار ضحية لهذه الطرق البدائية في المعالجة، فمثلاً حينما يُصاب بالحمّى، أو الإسهال، أو الرمد أحدُ الأطفال، تأتي به والدته إلى أمي، لتتولّى تطبيبه.

عيني اليمنى تمزقت فيها الشبكية في صغري، إثر أصابتي بالرمد، فعملت أمي على تمريضها بطريقتها الخاصة، إذ قامت بحكها، بوسائل غير معقمة، وحاولت أن تزيل التقرحات والاحتقان من الجفون بدلكها، حتى نزفت. انها تخال الدم المسفوح من العين فاسداً، ومالم يستخرج هذا الدم تبقى العين مريضة. الشفاء في المفهوم الشعبي يعني طرد ما هو فاسد من البدن.

التفسير شائع في حياة الناس في قريتنا، يتعاطاه عادة البعض، ممن يمثلون مرجعيات لسواهم. يعتمد مثل هذا التفسير على ملاحم وقصص خيالية، تتحدث عن عصور تبدو كأنها عصور ما قبل التاريخ، وكيف كانت البدايات والنهايات فيها، وكيف تتكرر المآلات والنتائج، وما تُفضي إليه الحوادث الطبيعية، والظواهر والمواقف الاجتماعية.

كأن هذا النمط من تفسير التاريخ يحاكي «العود الأبدي»، ذلك ان كل شيء ينتهي إلى قدره الحتمي، ليعود فيتكرر مجدداً، بغض النظر عن الصياغات المعروفة لمفهوم العود الأبدي. علماً أن أهل القرية لا يعرفون شيئاً عن ذلك التفسير.

تمتلك أمي خبرة جيدة في رواية الملاحم، ومحاولات تطبيقها على ما يسود



حياة مجتمع قريتنا المحدود.كنت أستمع اليها أحياناً، وهي تتحدث بإسهاب مع صديقاتها: «لوية، بلعوطة، رمانة، عذيبة، نجيبة..». وهن يصغين بإمعان لما تتحدث به من حكايات خرافية عتيقة، وقصص ميثولوجية غابرة، وتهتم بمقاربتها بما يسود حياة اجتماعنا الصغير.

حين أعود إلى بعض الحكايات التي لم تسقط من ذاكرتي، أجدها غنية بالرموز والعلامات والإشارات، ذات الكثافة الدلالية. تأويل تلك الرموز يتيح لنا التعرف على الأنساق الرمزية، ويكشف لنا عن طبقات المعنى المحورية الرابضة في البنى التحتية العميقة للمجتمع الريفي. البنية الرمزية تشي بمغزى ومعنى أفعال وسلوك المجتمع الريفي، وهي التي تتيح لنا فهم وتحليل ما نحسبه ماوراء الفهم، في تلك الحكايات.

أمضيت طفولتي في القرية، لكنها طفولة مفرغة من كل طفولة، طفولة محيت فيها صورة الطفل، ونفي من مرحلته العمرية، كأن الطفل في هذه الطفولة ميت، طفولة لم تعرف لعباً وعبثاً، إذ لم تتوافر لي فيها حتى الأشياء البسيطة التي يلعب الأطفال بها ويعبثون في مثل هذا العمر. بل كان أهلي يحسبون أني أكثر رشداً وأنضج عقلاً من أن أنخرط في لعب وعبث الصبيان. وتلك واحدة من الأخطاء التربوية الخطيرة، التي يرتكبها الآباء والأمهات والمربون، وعادة ما يدفع الأطفالُ فاتورتها مع تقدم عمرهم مستقبلاً، ذلك أنها ترسّخ قناعات زائفة عند الناشئة، عبر خداعهم بأنهم أكبر دائماً من مرحلتهم العمرية، والعمل على ترويضهم باستمرار على فكرة أن سلوك جيلهم هو عبث وطيش صبية صغار، لا يليق بعقلهم ومكانتهم وشخصيتهم الرشيدة. ويجد ذلك تعبيره بوضوح في: حرمانهم من اللعب، ومنعهم من العبث البرئ في طفولتهم مع أقرانهم، وإنهاكهم بحملهم على التلبس بدور أجيال أخرى تفوق أعمارهم.

ربما يعود موقف الأبوين هذا إلى شغفهم في رؤية صورتهم الكاملة في الابن، هكذا كنت ألاحظ ما ينشده أبوي لي. لا أعرف كيف، ومن أي منبع ينبعث كل ذلك. تساءلت لماذا كل هذا الحب والشغف اللامفهوم بالأبناء، وأبناء الأبناء؟

حب الأبناء والشغف بهم هو حب نرجسي لأنفسنا. لعله يعود إلى أن الكائن البشري لا يكفّ عن التوق للخلود، وفي الأبناء ما ينبئ بديمومة حياته، عبر امتداده هو في حياتهم، ومن يليهم، وهكذا.

الأطفال حلم جميل، إنهم مرآة لصورة الكائن البشري يوم كان صغيراً، كأنهم



يستأنفون للكبار مرحلة طفولتهم، وكل ما تحفل به ذاكرة الطفولة من تدفق الحيوية والجمال.كل انسان في شوق مزمن لتأبيد الطفولة،كلما تقدم عمر الانسان هاج هذا الشوق، الكل يعشقون أن تتكرر طفولتهم، ليعيشوها مرة أخرى.

مضافاً إلى أن الأبناء يُشبعون حاجة الكائن البشري العميقة للكمال، فكلّ ما فشل الآباء في إنجازه أمس، يحلمون بأن يُحقّقه الأبناء غداً.

وهكذا يمكن أن يُشبعوا ولع الكائن البشري الذي لا يذبل بالاعتراف، بوصفه الحافز الأعمق للإنجاز، وعادة ما يحلم الآباء بأن ما خسروه من اعتراف الغير بمواهبهم ومنجزهم، يمكنهم أن يستوفوه باعتراف الغير بمنجز الأبناء. وما أدق تصوير القرآن الكريم لذلك: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»[1].

لكن لا يعرف الكثير من الآباء أنه لن يتكرر الآباء في الأبناء. حيث يختلف سياق التكوين والزمان والمحيط يختلف الانسان. نعم الابن ربما لديه شيء من أبيه، لكنهما مختلفان في كينونتهما الوجودية، وسياقات صيروتهما.

مدرسة المتنبي الأفق الجديد:

في قرية مجاورة أكملت الابتدائية، كنت وأبناء جيلي من الفتيان محظوظين، بتأسيس مدرسة ابتدائية في العام الدراسي 1959/ 1960 في قرية تقع على بعد 5 كم تقريباً، شمال شرق قريتنا، سجّلني أهلي في الصف الأول الابتدائي، انخرطت مع الدفعة الجديدة، مطلع العام الدراسي الثاني لافتتاح المدرسة.

«المتنبي» إسم مدرستي، هذا الاسم محفور في أعماق ذاكرتي، لولا «المتنبي» لمكثت راعياً، ثم فلاحاً أمياً، وجندياً في حروب صدام العبثية المزمنة لاحقاً. «المتنبي» أول اسم للمشاهير أسمع به، بعد أسماء الشخصيات المقدسة للأنبياء والائمة والأولياء ومراجع الدين، لا سيما السيد أبوالحسن الاصفهاني «المرجع الشيعي الأعلى في النجف، توفي عام 1946»، الذي ظل أبي يتحدث عنه حتى آخر يوم من حياته، باعتباره مرجعاً عظيماً «اهتزت الأرض لحظة وفاته»، حسب اعتقاد الناس في قريتنا.

---

(1) الكهف، ٤6.



مالبث «المتنبي» يعني لي أكثر من كونه «حكيم الشعراء وشاعر الحكماء». إنه صديق فتوتي، ما زالت لاسمه نكهة وحساسية بالغة في مشاعري، فحين يرد اسمه في كتاب، أو يذكره أحد، أشعر بقرابة وعلاقة حميمة خاصة تربطني به، إنها بمثابة علاقتي بأهلي.

مدرسة المتنبي صريفتان، داخل فناء جدار طيني مغلق، ندخله من باب صغير، تشتمل على صفّين دراسيين، في الثاني الابتدائي مجموعة من الأولاد من محور قرى «البوحمزة»، الذي تقع في محيطه قريتنا «آل حواس». في الأول الابتدائي كنا مجموعة فتيان في مرحلة عمرية واحدة، أصغرنا لا يقل عمره عنا سوى سنة واحدة. من قريتنا: كاطع نجمان، عبدالحسن جياد، عطشان حيذور، عبدالخضر ذياب، قاسم شمخي، مجيد رسن، كاظم هدهود، قاسم خليف، فضالة مطير.. وغيرهم.

«كاطع نجمان» ابن أختي وصديق العمر، ولدنا في الصريفة ذاتها،كما تحدثني أمي، يكبرني بأربعين يوماً.كنا معاً حتى السنة الأخيرة في الابتدائية. نستيقظ في الصباح الباكر، يتجمّع الفتيان في محلٍّ محدّد من القرية، ونبادر للذهاب يومياً في رحلة جماعية تستغرق ما يقارب الساعة. نمشي حفاة، لا نرتدي سوى ثوبٍ، يعبث فيه الهواء البارد، وربما كوّرت العواصف أذياله على أكتافنا، في مشهد يتعرّى فيه الجزء الأسفل من أجسادنا.

يضاعف معاناتنا اليومية عدم وجود قنطرة على جدول «كريمة»، الذي نضطر لعبوره في الذهاب والمجيء، فمدرستنا تقع في ضفته المقابلة. ومع أن متطلبات القنطرة لا تتجاوز عمودين من الخشب، إلّا أن فاقة الأهالي، وضعف روح المبادرة والمسؤولية لدى بعضهم، أقعدتهم عن الإسراع بالتعاون في إنجازها، وحتى بعد إنشائها ربما تعرضت للانهيار أكثر من مرة، فنلبث عدة شهور نكابد الخوض بالماء القارص البرودة حال العبور. تتطوع بعض الأمهات لحملنا من هذه الضفة لجدول «كريمة» إلى ضفة المدرسة. أختي «أم كاطع» تنوب عن أمي بمرافقة الامهات في تنفيذ المهمة، لتخوض في مياه النهر، وقاية لنا «أنا وابنها».

لا يقتصر دور المرأة في الريف على إدارة المنزل، وتدبير الحيوانات بعد العودة من المراعي، بل تناط بها المهام الصعبة كافة، ويزجّ بها في الأعمال البالغة القساوة.

لم تتوافر في السنة الأولى رحلات أو كراسي في صريفة الصف المدرسي،كنا



نجلس على أرض مفروشة بالبواري «حصران القصب». في أيام المطر تتحول أرضية الصف إلى بركة، تغرق البواري في الماء، فنحتشد بتوجيه المعلم لتفريغها وتجفيفها.

للمرة الأولى أرى زياً مختلفاً عن نمط الزي المألوف في الأرياف - الدشداشة والسترة واليشماغ أو الغترة والعقال والعباءة - الذي يرتديه الرجال. في المدرسة معلمان يرتديان الزي الأفرنجي «البنطلون والقميص والسترة»، شكله مختلف، ألوانه زاهية جذابة، لا ينقشع للأعلى أو يلتف وينطوي على الأجساد، بالرياح العاتية والعواصف، مثلما أثوابنا. لهجتهم لا تتطابق مع لهجتنا، كلانا يتحدث العربية باللهجة العراقية، غير أن أهل المدن - قبل ترييف المدينة العراقية - توارثوا لهجة مشتقة من ثقافتهم واجتماعهم المديني، بأصواتها ونطقها ومخارج حروفها، وبعض ألفاظها.

في لهجتنا نتلفظ أحياناً «الياء» بدلاً عن «الجيم»، فنقول: «دياية، ريّال، يابر، ييّار، ييبر، يوعان....»، بدلاً من «دجاجة، رجال، جابر، جبّار، يجبر، جوعان...».

إن نُطْقنا هذا يعود إلى لهجة عربية لبعض القبائل، في عصر تشكّل اللغة. ومن الطريف أن «فرحان جازع»، وهو أحد زملائنا من أبناء القرية، لفرط دهشته مما سمعه من لهجة المعلم، قاس على ذلك، فاستنبط قاعدة يقلب فيها كل «ياء» إلى «جيم»، فخاطب والده: «بوجه جازع جوعان»، بدلاً من: «بويه يازع يوعان».

لهذه الظاهرة اللهجية التي تسم لهجة بعض أرياف قاطني المنطقة الجنوبية في العراق جذور تعود بها إلى لهجات القبائل العربية القديمة التي استوطنت شبه الجزيرة العربية، وتنسبها المصادر العربية القديمة إلى قبيلة بني تميم، وهي جزء من ظاهرة لهجية أوسع، ربما يميل بها البدوي إلى التشديد والتفخيم والغلظة الصوتية، بإبدال الاصوات الشديدة الغليظة بتلك الرخوة التي تقاربها في المخرج أو العكس، أي إبدال الأصوات الرخوة بدل تلك الشديدة، إذ يبدل التميمي الجيم ياءً، ورغم أن الصوتين شجريان، ومخرجهما من وسط الحنك مع وسط اللسان، إلاّ أن الجيم أشدّ من الياء. يروي القالي في أماليه عن أم الهيثم المنقرية التميمة.

إذا لَمْ يَكُنْ فيكُنَّ ظِلٌّ ولا جَنًى... فأَبْعَدَكُنَّ اللهُ مِنْ شِيرَاتِ[1]

(1) - حكاه القالي في أماليه، ج2، ص214، اعتنى بوضعه وترتيبه: محمد عبد الجواد الاصمعي، دار الكتب المصرية، ط2، سنة 1926.



أي: شجرات، يقول أبوالهيثم: ليس بين الأزْيم الأزْجم إلاّ تحويلة الجيم ياءً، وهي لغة في تميم.

أما العكس وهي طرفة «فرحان جازع» في إبدال الياء جيماً، فهي لهجة عربية قديمة أيضاً، تُنسب إلى قبيلة قضاعة، ويصطلح عليها في الدرس اللغوي بـ«العجعجة»، فيقولون: تميمج بدل تميمي، وابو علج بدل ابوعلي، والعشج بدل العشي[1].

تعرفت في المدرسة على مخلوقات أخرى: «السبورة، الطباشير، القلم الذي يكتب بالأزرق والأحمر معاً، دفاتر للكتابة أو الرسم، كتب مطبوعة بصور وحروف ملونة، دراجة هوائية». **كم هي ضيقة آفاق عالمي الخاص في قريتي، وأية معرفة بالحياة يتيحها لي ذلك الأفق الصغير جداً بأشيائه، المغلق بمكوناته، بنحو تغدو «لوحة الكتابة.. إلخ»،** البسيطة المتواضعة أشياء جديدة، أكتشفها لأول مرة في المدرسة.

أفكارُ كل بيئة تشبهها. في البيئة الفقيرة عقلياً، تتفشى الأفكارُ المبسطة الهشة. في البيئة الغنية عقلياً، تزدهر الأفكارُ العميقة المركبة.

مجتمع قريتي فقير بأشيائه، نعم، يمتلك رؤيته الخاصة للعالم، ومفهوماته ومقولاته المشتقّة من حياته، إلاّ أنها تبدو مسطّحة، لا تعرف العمق والتركيب غالباً، إلاّ حين نتوغل في التنقيب فيما يحتجب في طبقاتها التحتية، ونحلّل الطاقة الدلالية لرموزها، وهو ما لا يدركه أهلها.

لا أستطيع المقارنة بين عالمي وعالم ولدي علي مثلاً اليوم، ومهاراته المبكرة، وإطلاعه على الكثير من مبتكرات العصر، المكتظ بكل ما وهبته تكنولوجيا المعلومات ووسائل الاتصال الراهنة، ودورها في نشر وتعميم المعرفة بكافة ألوان العلوم والفنون والآداب، وما راكمته الاكتشافات والتجارب البشرية.

«مدرسة المتنبي» نقلتني إلى أفق آخر في الحياة، حين أتاحت لي نافذة صغيرة، وإن كانت ضيقة، لكنّها مدهشة مضيئة، إنها سياحة الاكتشاف الأولى في حياتي، التي انتقلتْ بي فأرتني أفقاً أوسع وأشمل وأغنى من أفق مجتمعي الريفي، ومفهوماته عن الكون والحياة.

---

(1) – السيوطي، جلال الدين. المزهر في علوم اللغة وانواعها. شرح وضبط وتعليق وعنونة: محمد احمد جاد المولى وآخرين. القاهرة: دار احياء الكتب العربية (د.ت)، ج1/ ص222. وأيضاً: بن جني، أبو الفتح عثمان. سر صناعة الإعراب. دراسة وتحقيق: حسن الهنداوي. دمشق: دار القلم، ط1(1450هـ 1985م)، ج1/ ص175 وج2/ ص764.



المعلم المُعنَّف يمسي مُعنِّفاً:

يتنبّه المعلم للمتميزين في اللقاء الأول غالباً، ويحظى التلامذة الأذكياء باهتمام المعلم وثنائه وتمجيده، أمام زملائه، وأهله وأولياء أمره، وبقدر ما يؤكّد التلامذة ذاتهم بهذا التبجيل والتفوق، فإن ذلك يفتح عليهم بوابات متاعب وإزعاجات في دراستهم، لأنه يثير حنق زملائهم، بل إن بعض هؤلاء يحترقون حسداً وغيرة، ويغدو المتميز الموهوب عرضة للسهام الطائشة.

ليست الغيرة والحنق والحزن من تفوق الشريك ونجاحه في المهنة والحرفة والعمل والدراسة ظاهرة استثنائية أو شاذة، بل تلك طبائع البشر، وهو يحدث لاشعورياً عادة، ذلك أنه ينبعث مما هو غاطس في شخصياتهم، ويلازم الكائن البشري منذ فترة مبكرة في حياته. وأحسب أن ذلك ضرورة لنشأة وتوالد التدافع والصراع، الذي لولاه لصمتت الحياة وتعطلت. الأديان والثقافات تسعى لخفض وتيرة هذا التدافع، وإدارة الصراعات بلا حروب، وفضّ النزاعات سلمياً.

في الصف الأول الابتدائي كان تسلسلي الأول على الطلاب الناجحين، وهكذا في الصف الثاني، وما يليه، إلى الصف السادس والنهائي. مما خلق لي مجموعة من الساخطين والأعداء المتطوعين، إذ كان تفوقي المتلاحق يضايقهم ويستفزهم ويثير أحقادهم.

أتذكّر في الامتحانات النهائية للابتدائية «البكلوريا»، أخذتنا إدارة المدرسة إلى مدينة قلعة سكر لإجراء الامتحان الوزاري هناك، وأسكنونا مدة الامتحانات في مدرسة. ولفرط تراكم الحقد في صدور بعض زملائي،كنت كلّما خرجت وجدت فراشي وكتبي مبعثرة، وفي اليوم الأخير تعرضت كل كتبي ودفاتري إلى مجزرةٍ أتلفتْها جميعاً، والفاعل مجهول حتى هذه اللحظة.

لا أريد هنا أن أتحدث عن السخرية والازدراء، والحجارة وبقايا الطماطم والبيض الفاسد، الذي كان يمطرنا به أبناء المدينة، ونحن نتكتّل في مجموعات مذعورة، خشية أن يتعرض أحدنا للمطاردة والضرب لو تجوّل منفرداً. حين كنا نسير، يثير فضولنا، وربما دهشتنا،كلّ شيء نراه أثناء تجوالنا في أزقة قلعة سكر وشوارعها وسوقها.

تكوين معلمينا هش، غير اننا كنا نحتفي بهم، وننظر اليهم بهيبة، ونشعر بهالة تحيطهم، توحي لنا بتفوقهم ومعرفتهم بكل شيء. رغم أن معلمينا كانوا بسطاء، لم



يدركوا أن التعليم الناجح هو التعليم الذي يوقظ عقل التلميذ، ويدربه على التفكير المستقل،كما أن هذا التعليم ينبغي أن يكشف للتلميذ المساحات الشاسعة لجهله، ويحرره باستمرار من جهله بجهله. وليست مهمة التعليم هي حشو الرأس بأكداس من المعلومات المشتتة.

تربيتنا تبدأ وتنتهي بالتلقين. تعليمنا يبدأ وينتهي بالتلقين. لا ينشد التلقين إلاّ تعطيل العقل، والكف عن التفكير، والانقياد الأعمى.

كذلك لا يدري معلمونا أن التربية والتعليم الحديث تهتم بحماية الناشئة من الاصابة بداء الكلام والثرثرة، المبتلى بها زعماؤنا، والمتفشية في مجتمعنا، وإعادة الاعتبار للصمت والتأمل والتفكير.

مضافاً إلى أن بعضهم كان جافاً خشناً قاسياً، مثل معلمنا في المرحلة الثانية «عبدالرحيم» الذي اعتمد أسلوباً متوحشاً لتمكين مشاعر العداء من افتراسنا، وترسيخ الكراهية، وتغذية النزعة العنيفة لدينا، فعندما كان يدعو تلميذاً لحلّ مسألة أو تمرين أو كتابة على اللوحة «السبورة»، ويفشل، يبقيه واقفاً، ويطلب من تلميذ آخر التصدّي لحلّ ذلك، فإذا نجح الثاني في الاختبار، يدعوه لضرب زميله الواقف بجواره الذي أخفق في الجواب. وكثيراً ما وقعْتُ ضحية هذا الامتحان، بل الامتهان اللاأخلاقي المتوحش تجاه زملائي، وحين أمتنع عن ضربهم يوبخني بشدة «استاد عبد الرحيم»، وربما يضربني، فأضطر أحياناً للتمثيل وإيهامه بأني نفذت ما يريد. رغم أني أمقت العنف واستعداء البشر على بعضهم منذ صغري.

لا أدري لماذا كان معلمنا يتلذذ بهذا النوع من الإهانة والتنكيل بنا؟ لماذا يحرّض بعضنا ضد بعض؟ لماذا يتلذذ بهذه الشناعات الوحشية التي تجرح أرواحنا؟ لماذا يحرص على اغتيال براءة طفولتنا بتكريس عدوانية سوداء؟ لماذا يهمه تلويث عواطفنا بهذا اللون من العنف السادي؟ لماذا يمعن في تسميم أرواحنا؟ لماذا لم يحرص على غرس قيم المحبة والتضامن الإنساني بيننا؟

لعل معلمنا يستوفي ديوناً متراكمة، من اضطهاد تعرض له في طفولته من الأبوين وغيرهما في العائلة، أو في بيئته الأولى، أو في مدرسته، أو في كل ذلك، فيسقط علينا كل ما يختزنه لاوعيه من تعذيب وتنكيل وقمع فاشي تلقاه في حياته، سواء من أبويه وعائلته، أو من السلطة والمجتمع.



المقموع يمسي قامعاً، والمُعنَّف يصير مُعنِّفاً. هكذا هم المعلمون المقموعون، ممن يتعرضون لتربية عنيفة، وتضطهدهم سلطة فاشية، ويعيشون في مجتمعات مغلقة. مشكلة مجتمعاتنا أن منظومة الثقافة المغلقة لدينا تعيد إنتاج نفسها، فيتحول المقموع قامعاً، والمظلوم ظالماً، والسجين سجّاناً، والضحية جلاداً، والمناضل بعد ظفره بالسلطة يصبح دكتاتوراً، ولصاً محترفاً، وخائناً يخون الله والإنسان والأوطان.

أحسب أن هذه الوحشية المتفشية في مدارسنا هي أحد المنابع الأساسية، التي شكّلت النسيج الرابض للعنف والنزعات العدوانية في مجتمعنا. وهي ما ساقنا لحروب مجنونة منذ أربعين عاماً، قطّعت أوصال وطننا، وقتلت كل حلم جميل لمستقبلنا.

نعم، لا يولد المرء عدوانياً، لكن المجتمع يصيّره عدوانياً، إذ يغذيه من: تعصباته القبلية، فاشياته الأثنية، مفاهيمه السلبية، معتقداته التعصبية، وحساسياته الطائفية.

الانسان أثمن رأسمال، مأزق أوطاننا هو فشل الاستثمار في الانسان، والذي هو أثرى أنماط الاستثمار، ذلك أن رأس المال البشري لا يضاهيه أي رأسمال، ولا رأسمال يتفوق عليه أبداً، مالم يصبح هذا النمط من الاستثمار مقدمة ومادة لكل استثمار، لن تنجز أية تنمية ما تنشده من وعود في بناء الأوطان.

لا يمكن أنجاز هذا الاستثمار إلاّ ببناءٍ تربوي وتكوينٍ تعليمي يواكب ما يستجد من علوم وخبرات وتطورات تربوية تعليمية في آفاق العصر ورهاناته، ومن دون ذلك لن نخرج أبداً من تخلّفنا ومأزقنا المزمن.

لم نتنبه حتى اليوم إلى أنه سيلبث الأبناءُ في متاهات مادامت التربيةُ الروحية والأخلاقيةُ والجماليةُ والذوقيةُ غائبةً عن المقررات الدراسية. هناك ضرورة عاجلة لتبني مقرر دراسي حديث في كافة مراحل التعليم الأساسي للناشئة في بلادنا، يستقي من الموروث الروحي والأخلاقي والجمالي لديننا وتراثنا، ومما هو انساني في موروث الأديان والثقافات البشرية، وفلسفات الدين والأخلاق والجمال الحديثة والمعاصرة.

لم يلبث معلمونا أكثر من سنتين في مدرستنا النائية، لينتقلوا إلى مدارس في المدينة أو أقرب إليها، وقلما مكث في «المتنبي» معلمون سنوات عديدة.كان توافد معلمين جدد فرصة ثمينة لنا، ذلك أنهم يصدرون عن مرجعيات أيديولوجية وثقافية



مختلفة، ولا يعبّرون عن تكوين مدرسي أو لون ثقافي واحد. يجيئون من البصرة وكربلاء والناصرية وقلعة سكر.. وغيرها. بعضهم منخرطون في حركات يسارية، أو قومية، أو إسلامية. كل منهم يسعى لتوجيهنا بهدوء نحو معتقداته ورؤيته.

لأول مرة نواجه تنوعاً في الآراء، وإن كان ضحلاً، إلاّ أنه وضع عقولنا في أفق يختلف عن الأفق الأحادي في القرية. مضافاً إلى تعرّفنا على أسماء خلفاء وسلاطين وعلماء وأدباء وشعراء وكتّاب.. وغيرهم.

أول كتاب ندرسه هو «القراءة الخلدونية». نتعرف على مؤلفه: أبو خلدون «ساطع الحصري». علمتُ فيما بعد أن «أبو خلدون» هو الذي صاغ ووجّه استراتيجيات التربية والتعليم في بلدنا، بعد تشكيل الدولة العراقية، وهو الذي اختزل الوطن والاختلاف الإثني والتنوع الديني والمذهبي للمجتمع العراقي برؤية أيديولوجية قومية عروبية، لا تخلو من بصمة طائفية وعنصرية، يصبح فيها العربي هو المنتمي للأقلية السنية، فيما تصنف الأكثرية الشيعية على العجم. قومية تتمحور على نفي الوطن من أجل الأمة «العربية»، ونفي متطلبات وهموم وآمال المواطن في شعارات رومانسية ومقولات زائفة، تستبعد مشكلاتنا وآلامنا وأحلامنا الحقيقية.

أفضت البنية التربوية والتعليمية والثقافية التي أشادها الحصري في بلدنا إلى بناء الأرضيات اللازمة لهيمنة أدبيات ميشيل عفلق وأفكار حزب البعث وصدام حسين، على السلطة والدولة والمجتمع.

في الصف الثاني الابتدائي، وفي طريق عودتنا من المدرسة، كنت بمعية زميلي «قاسم شمخي»، الذي تميز بطول قامته بين الطلاب، وعندما أردنا عبور جدول «كريمة» لم نجد القنطرة، لأنها سرعان ما تنهار لأي طارئ، لفرط هشاشة بنائها، فاضطررنا للخوض في الماء، كان الجدول يجري بتيار يتطلب التماسك والثبات أثناء العبور، فتقدم زميلي حاملاً كتبي وكتبه، وعبر إلى الضفة الثانية، ثم اقتفيت أثره، وبعد خطوات جرفني التيار، فغطست في الماء وغرقت. كان «قاسم شمخي» يراقبني بحذر، ولحظة غرقي وثب إلى النهر بثيابه، وأمسكني بشدة من شعر رأسي وأنجاني. تلاشت قواي، ارتجف جسدي، سقطت على الأرض، من فرط الإعياء ورهبة الغرق، لبثت فترة مستلقياً مضطرباً، حتى استعدت طاقتي بالتدريج.

ما برحنا نكابد معاناة طريق الذهاب والإياب إلى المدرسة، ففي الخريف والشتاء والربيع، تُروى المزارع التي يخترقها طريق مشينا، مما يضطرنا للخوض في برك



الأماكن المنخفضة في الطريق حفاة في الطين والوحل. لكن في المدرسة ينبغي أن نغسل كل أثر للطين أو الوحل، وننظف ما تلطخت به ثيابنا.

نخضع في المدرسة لتفتيش صباحي، يتفقد ثيابنا، وأيدينا وأظافرنا، وكتبنا. وفي حالة اكتشاف المدير لما يعتقد أنه مخالفة لتقاليد الانضباط المدرسي لدينا، يسوقنا لعقاب قاس، بضرب العصى على أكفنا، وربما انهمر يضربنا بحافة المسطرة الحادة على ظهر كفينا. المؤلم أن أكثرنا يجف ظهرُ كفه ويتقلص، فيتشقق وينضح دماً بسبب البرد. ومع ذلك يتعرض لهذا العقاب، من دون أن تأخذ المدير أو المعلم رأفة أو رحمة، في وليمة عذاب الصبيان الصباحية، أو يثير شفقته بكاؤهم وهلعهم.

صورة المعلم في وجداننا تساوي الجلاد، ذلك أنها تعني الغلظة والفضاضة والرعب، نادراً ما يشذ أحد منهم عن هذه القاعدة. المعلمون عادة شباب، في مطلع العقد الثالث من أعمارهم، تخرجوا حديثاً من «دار المعلمين الابتدائية»، ثقافتهم متواضعة، بلا خبرات، ينحدرون من مدن صغيرة، بعيدة عن العاصمة، يتصرّفون بما يحلو لهم، بلا تفتيش أو محاسبة تلاحقهم في مدرستنا النائية، لذلك تتفجّر كل عاهاتهم وتشوهاتهم وخشونتهم أثناء تعليمهم لنا. خبراء في الذم واللوم والتقريع والتوبيخ والهجاء. يلاحقوننا بالهجاء، بنعتنا بـ«القرويين، المعدان، المتخلفين، الوسخين، الأغبياء.. إلخ». يوصف كل قروي من منظورهم متوحشاً همجياً. لا يدركون قيمة الرعاية والدعم النفسي والتشجيع في تحفيز الناشئة وتنمية مواهبهم.

لم يدرك معلمونا أن الكلمات المريضة تمرض الروح، الكلمات الجارحة تجرح الروح، الكلمات الميتة تميت الروح، الكلمات الحية تحيي الروح، الكلمات المضيئة تضيء الروح، الكلمات المبتسمة نكهة الروح، الكلمات الجميلة جمال الروح.

لا أدري لماذا يجهل معلمونا علم النفس التربوي، وعلم نفس الطفولة؟ ماذا درسوا في دور المعلمين؟ لماذا يتضامنون مع حكامنا الجلادين على ترويضنا منذ الصغر على الخضوع والخنوع والمسكنة؟ لماذا يكرسون جهودهم لتربيتنا على ذهنية القطيع، وغرس نفسية العبيد لدينا، ويحرصون على كسر شخصياتنا، وبالتالي تدريبنا على استمراء الذل والهوان في حياتنا؟ كيف ينهض مجتمع مهان مستلب مستباح مدجّن على الرضوخ والانقياد؟ لماذا لا يدري معلمونا أن حق الخطأ ضرورة تربوية في المجتمعات الحية؟ كيف لنا أن ننهض إذا كان المعلم يدجّن طفولتنا وينمّطها، بنحو نغدو كأننا نسخة واحدة يتشابه فيها كل شيء، فيما يتجاهل حق الاختلاف، الذي يفضي غيابه إلى سبات المجتمع، وتحول البشر إلى كائنات محنطة مكررة؟



أولد كل يوم عبر أخطائي:

يبهرني الحماس والتدفق والمثابرة والتألق عند الشباب. لاشك أن الشباب أثمن رأسمال بشري في كافة المجتمعات، يحلمون بما لا نحلم به، يغامرون بما لا نغامر به، يكتشفون ما لا نعلم به، يقتحمون ما لا نفكر فيه، بل يجازفون في اقتحام ما هو محضور التفكير فيه. نموذجهم المستقبل لا الماضي، رؤيتهم تتحرر على الدوام من كوابح الموروث، وتجازف بمغادرة الراهن. ينشدون عالما جميلاً، لا ترهقه أغلال المفاهيم الميتة، ولا تفتك به سموم المقولات القاتلة.

يلد الأبناءُ الآباءَ،كما يلد الآباءُ الأبناءَ. ما يتعلمه الآباءُ من الأبناء اليوم، أشمل وأغنى وأكثف مما تعلمه الأبناءُ من الآباء أمس. لقد تعلمتُ من أبنائي أكثر من آبائي، ومن تلامذتي أكثر من أساتذتي، ومن الشباب أكثر من الشيوخ، ومن اليوم أكثر من أمس، ومن الحاضر أكثر من الماضي، ومن أخطائي أكثر من صوابي، ومن البؤساء أكثر من السعداء، ومن الفقراء أكثر من الأغنياء، ومن المهمّشين أكثر من الأسوياء.

تعرّفت عبر تلامذتي وأبنائي على شيء من: آراء فلاسفة حطموا أصنام الذهن التي لم يتنبّه لها المتفلسفون إلا بعد عشرات السنين، ومفاهيم مفكرين مغمورين لم يهتم بهم كثيرون، ومنجز أدباء مجهولين لم تتداول نصوصهم شلل المهرجين، ورؤيا فنانين منسيين مدهشين لم يدرك ابداعهم المعاصرون.

أوصلني أبنائي وتلامذتي معهم إلى قارات عميقة،كثيفة، متنوعة، خصبة، لم أكتشفها من قبل، بالرغم من أني استنزفت عمري بالمطالعة، فمنذ المرحلة الابتدائية لم أبرح الكتاب والورقة والقلم، في حضر أو سفر، في صحة أو مرض، في فراغ أو زحمة أعمال.

ولدتُ ولادات عديدة في حياتي، وما زلت أولد كل يوم من جديد. أولد كل يوم من جديد عبر أخطائي، أولد كل يوم من جديد عبر تجاربي، أولد كل يوم من جديد عبر مطالعاتي، أولد كل يوم من جديد عبر مجازفتي باستئناف النظر في أفكاري، أولد كل يوم من جديد عبر تهوّري في عبور ما هو قار ومغلق في هويتي، أولد كل يوم من جديد عبر مقدرتي على تجاوز ذاتي، أولد كل يوم من جديد عبر إدراكي لتناقضاتي، أولد كل يوم من جديد عبر رؤيتي «القذى في عين غيري والخشبة التي في عيني»، أولد كل يوم من جديد عبر اكتشافي لعجزي وجهلي وضعفي، أولد كل يوم من جديد عبر توطني التراث وتشبعي بمناخاته أكثر من خمسة وأربعين عاماً، أولد كل يوم من



جديد عبر قراءاتي وهرولتي المزمنة وراء كل فكرة ومفكر وكتاب ومقال جديد، أولد كل يوم من جديد عبر أسفاري الروحية القلبية العقلية، أولد كل يوم من جديد عبر تنوع وتعدد صداقاتي مع المختلفين عقائدياً وثقافياً وآيديولوجياً، أولد كل يوم من جديد عبر رحلاتي بين البلدان.

لكني أولد كل يوم من جديد عبر تلامذتي وأبنائي، بعد أن حررتهم من كافة أنماط التبعيات والعبوديات، ومنها، العبودية لي؛ فحررروني هم فيما بعد من عبودياتي.

أصبحت أستفيق كل يوم، وأنا ألمح أفقاً يبوح بالهموم الحارقة والرؤى المشتعلة، لحظة صارت عقولهم تقصفني بأسئلة مشاغبة مثيرة على الدوام، وحين كنت أرى إلى ضمائرهم وهي تكتوي بالغيرة على الضحايا، وقلوبهم تتطلع إلى كل ما هو جميل في هذا العالم، وأرواحهم تشتعل بجذوة أبدية لا تنطفيء، تنشد الخير والسلام في العالم. وهم يزعزعون الأساسات، وينتهكون ما أدمنتُ عليه؛ بوصفه أخلاقاً، فيثيرون فيّ الرعب والفزع، غير أني أستفيق وأهدأ، لحظة أستحضر الوصية التربوية الفائقة الأهمية، المنسوبة للامام علي بن أبي طالب «ع»: (لا تكرهوا أولادكم على أخلاقكم، فإنهم خُلقوا لزمان غير زمانكم)[1].

---

(1) - «لا تكرهوا أولادكم على أخلاقكم، فإنهم خُلقوا لزمان غير زمانكم» منسوبة للإمام علي(ع). لم أعثر عليها، بعد بحث في المصادر الروائية، يبدو أنها حكمة منسوبة لأكثر من واحد. فقد نسبها الشهرساني في «الملل والنحل» إلى سقراط، وذكرها بالنص التالي: «لا تكرهوا أولادكم على آثاركم، فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم». الملل والنحل للشهرستاني. مؤسسة الحلبي، ج2: ص87. لكن لاحظت أن أول من أوردها عن الإمام علي (ع) هو ابن ابي الحديد، بالنص التالي: «لا تقسروا أولادكم على آدابكم، فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم». ابن ابي الحديد. شرح نهج البلاغة. تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط1، 1404هـ ج20، الحكم المنسوبة، ص267، رقم102. وعنه كما يبدو نقلها جورج جرداق في كتابه: روائع نهج البلاغة، وأورد نسبتها الى نهج البلاغة (بدل أن ينسبها الى شرح نهج البلاغة)، واستبدل كلمة «آدابكم» بكلمة «أخلاقكم»،كما أن الشيخ محمد جواد مغنية يرويها كما يلي، من دون ذكر سند: «لا تكرهوا أولادكم على اخلاقكم، فانهم خلقوا لزمان غير زمانكم». محمد جواد مغنية. في ظلال نهج البلاغة. بيروت، دار العلم للملايين، ط3، ج2، ص481.
ينظر أيضاً: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان لابن القيم. تحقيق: محمد حامد الفقي. الرياض: مكتبة المعارف، ج2، ص265 ص145. وأيضاً: الكشكول للبهائي. تحقيق: محمد عبد الكريم النمري. بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، ج2، ص160.



التاريخ يصنع الانسان:

أدركت أن التاريخ يصنع الانسان أكثر مما يصنع الانسان التاريخ. أقدار كل واحد من البشر، والمحطات التي تمر فيها مسيرة حياة كل فرد، هي ما يلوّن شخصيته ويرسم صورته، بل إن ما يصنعه وينتجه الإنسان يظهر ليمتلك الإنسان؛ فمثلاً التقنية التي صنعها تعود لتمتلكه، حتى مالم يكن مادياً أيضاً يعود ليمتلك الانسان بنحوٍ ما.

عشت طفولتي وفتوتي في القرية، ثم تنقلت منذ شبابي في مدن وبلدان عديدة، انخرطت في التعليم الحديث، الابتدائية والمتوسطة والثانوية والجامعة، وانتقلت إلى الحوزة في النجف ثم قم.

انتميت لحزب الدعوة الإسلامية في النصف الثاني من سبعينيات القرن الماضي، في ظروف هي الأشرس والأعنف في ملاحقة البعث الصدامي للدعاة، ونهضت بمسؤولية الحزب في مدينة الرفاعي وقتئذ، ثم أصبحت عضواً في اللجنة المركزية للحزب بالكويت مدة إقامتي هناك، إلى مغادرتي الكويت نهاية سنة 1983، ثم أصبحت عضواً في لجنة الدعوة في سوريا حتى مغادرتها، للالتحاق بالحوزة مجدداً في قم، سنة 1984، وأخيراً ابتعدت نهائياً عن التنظيم في منتصف الثمانينات «1985»، بعد أن بدأتْ أدلجة الدين والتراث تضمحل في وعيي، من دون الدخول في صراع أو معارك، أو انشقاق يفتش عن ما هو أصيل، ويندد بما هو دخيل، مثلما فعل بعض رفاقي، وبالتدريج نأيت عن العمل السياسي، وانصرفت للمشاغل الفكرية.

لكن كان يهمني الاحتفاظ بما هو انساني في علاقاتي الاجتماعية وصداقاتي التاريخية مع أولئك الناس الذين أمضيت معهم تجربة من أخصب تجارب حياتي.

لا يتسع الوقت للتحدث بإسهاب عن تجربتي في الجماعات الإسلامية، وهي تجربة بالغة الأهمية، أضافت لحياتي الكثير، وأغنتها بنمط آخر من العلاقات الاجتماعية، وتفكير وفهم مختلف لرسالة الدين ووظيفته في الحياة، لا يتطابق مع مضمون الدين الذي ارتضعته من أمي، وبيئتي الريفية الإيمانية الفطرية البسيطة. إنه فهم تعبوي أيديولوجي، يطغى فيه الخطاب النضالي المناهض للظلم والاستبداد السياسي، وصوت العاطفة والمشاعر على متطلبات الروح.

تدربت على العمل السياسي السري، والترويض على الطاعة والانقياد والولاء، والتعاطي مع الأدبيات الحزبية كنصوص جزمية يقينية، لا يمكن التفكير بنقدها فضلاً عن نقضها ورفضها.



وهي أدبيات في معظمها: وعظية، تبجيلة، تعاليم مبسطة، بمستوى لا يتفوق على مستوى تلامذة الإعدادية، لا تتضمن رؤية فسيحة للحياة، ولا تغور في عوالم الكائن البشري الجوانية الغاطسة، ولا تشي بفهم للحقوق والحريات والمواطنة والدولة الحديثة. الكثير منها كتابات ينهكها فائض لفظي، لا تخلو من طوباوية خيالية في تفسير الواقع، تستغرق في الحديث عن أحلام وربما أوهام، تغذي خيال الضحايا المعذبين، وأشواق أرواحهم للأمن والعدالة والسلام والسعادة.

لابد لي من الاعتراف، أني في العمل الحزبي افتقدتُ ذاتي، بل كنت أرى إلى بعض رفاقي كما أنا،كلنا تائهون،لم يعبأ أحد منا بذاته، وحياته الروحية الأخلاقية، وكأننا في سكرة يتعذر علينا الاستفاقة منها.

التربية في الأحزاب والجماعات تتمحور عادة على تنميط الذات، وتحوّيل كل الأعضاء إلى نسخ متماثلة، رؤيتهم للعالم واحدة، آراؤهم واحدة، مفاهيمهم واحدة، مواقفهم واحدة، أحلامهم واحدة، مشاعرهم واحدة، حساسياتهم واحدة، مزاجهم واحد. بنحو تضيع معه لديهم كافة الملامح والهوية الشخصية للذات.

الموهوبون الشجعان سرعان ما يحطمون الأغلال، فيتمردون على ضياع الذات. لكن الخائفين يلبثون داخل الأسوار، لذلك نجدهم يتهافتون على كل جرح يتكلم نيابة عن جروحهم العميقة الدفينة، ويبوح بأنينهم الصامت.

لم أعثر على ذاتي، وأرى ضوءاً يكشف لي الأشواك في دروب حياتي، وأعيش سلاماً تبتهج به روحي، إلاّ بعد مغادرة السياسة، والابتعاد عن العمل في هذه الجماعات، والخلاص من مسالكها الوعرة المتعرجة الموحشة.

ربما أعود لهذه المحطة في كتابات لاحقة، لتحليل خطاب أدبياتٍ سرقتْ سنوات الحيوية والتوقد من حياتي، وأغرقتني بأوهام متخيلة، كنت أحسبها حقائق جزمية، وكرستْ لدي نرجسية طاغية، غذتني والشباب مثلي بتنزيه الذات والتفوق على الآخر. كما أتمنى الإشارة إلى شيء من خفايا الحياة الداخلية للحزب التي عشتها، وما ظل مترسخاً فيها لدي من سرية وتكتّم.

إمتدتْ صداقاتي مع مختلف الناس.كان وما زال هاجسي في بناء العلاقة التقارب في المشاعر، واحترام الخصوصية، من دون اشتراط وحدة الرؤية للعالم،



أو المعتقد، أو المفاهيم، فالعدالة «بمفهومها الفقهي» ليست شرطاً في صداقاتي، كذلك التدين ليس شرطاً، وربما انجذبت بشدة لمن يختلف معي دون سواه، ذلك أنه طالما استفز عقلي، وحرّضني على التفكير، وإعادة النظر في بداهاتي وجزمياتي ومسلماتي. أحاول ألا أعامل الناس كما هم أو مثلما يعاملونني، لأني لو عاملتهم كذلك ستجتمع في شخصيتي كل صفاتهم المتضادة، لكني أحرص أن أعاملهم بما أُحب أن يعاملونني به.

احتجت إلى التضحية بسنوات طويلة من عمري وتجارب مريرة وتمارين موجعة ومراجعات نقدية متواصلة لسلوكي حتى شفيت من كثير من أخطائي وتشوهاتي وعاهاتي، لذلك أحاول على الدوام التماس الأعذار للغير، والبحث عن الدوافع الكامنة لمواقفه وسلوكه، لأتفهم بواعث ما يصدر عنه من سلوك شرير، قبل إدانته والحكم عليه وتجريمه. وإن كنت لا أمنحه شهادة براءة على جرائمه، وانتهاكاته لحقوق البشر، وعدوانه عليهم. مهتدياً بما ورد في نهج البلاغة عن الامام علي بن أبي طالب «ع»: (لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه،كمن طلب الباطل فأدركه)[1].

أنا قارئ قبل أي شيء آخر، سرقتني المطالعة من الحياة، حرمتني من ملاعب الطفولة والصبا، غيبتني عن الرياضة وانخراط الناشئة والشباب في ملاعب كرة القدم ومسابقاتها. لا أعرف حتى هذه اللحظة التعاطي مع أية لعبة رياضية، لم أنفق أي وقت للكرة، وحينما كان يلح عليّ زملائي في المدرسة مشاركتهم اللعب، كنت أفشل أكثر من مرة في مسك الكرة باحتراف واللعب بها، هكذا كنت مع كرة: السلة، الطائرة، المنضدة، فضلاً عن كرة القدم. أنا أميّ في ثقافتي الرياضية، أجهل بداهات الرياضة وفنونها، وطالما كنت مورداً للتهكم من أبنائي، حين أستفهم عن تلك البداهات.

الكتب التي تغويني وأستمتع بمطالعتها من ذلك النوع الذي يحدث مفرقعات وانفجارات في ذهني، أشد الكتب إغواءً أشد الكتب إثارة. هكذا كنت مع نيتشه الذي قرأته متأخراً، لا سيما كتابه الرؤيوي «هكذا تكلم زرادشت» الذي وصفه بـ«إنجيل خامس».

---

(1) نهج البلاغة. شرح: محمد عبده، الخطبة: 58.



ملّكتني الحوزةُ مفاتيحَ التراث:

الحوزة هي المحطة الثالثة، أعتز بهذه التجربة، التي بدأت عام 1978 ومازالت متواصلة، على مدى ثمانية وثلاثين عاماً. تلمذت على يد علماء وفقهاء معروفين، وتتلمذ على يدي المئات من طلاب الحوزة. وبموازاة ذلك واصلت تعليمي الأكاديمي، حتى ناقشت الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية سنة 2005.

اكتشفت في الحوزة مسالك التراث ودروبه المتشعبة، وتذوقت فيها لذة النصوص الفلسفية والعرفانية، وغموض وتلغيز بعض مدونات أصول الفقه والفقه الاستدلالي.. وغيرها.

نمتلك في الحوزة مفاتيح التعاطي مع المعارف التراثية، في مراحل ثلاث، هي: المقدمات، السطوح، والبحث الخارج. تستوعب هذه المراحل دراسة النحو والصرف والبلاغة، والفقه والأصول، وعلوم الحديث والتفسير، والمنطق والفلسفة، والعرفان، وعلم الكلام.

ندرس كلاسيكيات النصوص، ونتمرن سنوات طويلة على تفسيرها، وتفكيك ألغازها، وإعادة ضمائرها إلى ما تشير اليه، ربما يعود الضمير فيها إلى صفحة أو أكثر تقدمت، ونغور في ما تحيل اليه من مضمرات ومعان حافة يتسع لها فضاؤها الدلالي. وعادة ما نعود إلى الحواشي والتعليقات والشروح، كيما نفهمها. ظلت الكثير من تلك الحواشي والتعليقات والشروح مرسومة بأشكال هندسية بارعة، على حافات صفحات الكتب المطبوعة على الحجر، منذ بداية ظهور الطباعة في بلادنا حتى منتصف القرن العشرين.

الحوزة بنية عميقة لاهوتياً وروحياً ومعرفياً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً، تتشكل فيها سلطة ذاتية، تضبط إيقاع وانسجام مكوناتها، وتردع كل مسعى يهدد هذه البنية أو يتحرش بها.

في الحوزة سلسلة من البيوتات والعوائل الدينية، تتشابك في نسيج قرابات منذ عشرات السنين، وبعضها منذ مئات السنين، يضاف لها على الدوام روابط جديدة، عبر زواجات ومصاهرات بين الأجيال الجديدة لتلك العوائل.

أغنت الحوزة حياتي بتجارب ثرية متميزة، في مجتمع نسيجه متشابك، تصنع فيه الألقاب الدينية، وتمنح فيه المراتب العلمية، وتخلع فيه السمات الروحية، في



سياق تقاليد ترتبط عضوياً برأسمال رمزي، ومخزون ثقافي روحي متراكم منذ مئات السنين.

لاحظت أن من كتبوا عن الحوزة - من خارجها - فشل الكثير منهم في التوغل في بنيتها التحتية الراسخة، ليكتشفوا نسيج العوامل الراقدة فيها، التي تساهم في توليد ما يحكمها من قيم وتقاليد متجذرة، ونوع الروافد التي تستقي وتتغذي منها استمراريتها.

لم يكن سهلاً على ابن فلاح مثلي، جاء من العالم السفلي للمجتمع، ومن طبقة فقيرة مهمشة، أن يندمج في نسيج الحوزة، لينتزع اعترافاً، ويصبح عنصراً فاعلاً مؤثراً في هذا المحيط، خاصة وأن كل كائن بشري مسجون في بيئته الأولى، وهذا عالم لا يشبه في الكثير من تقاليده عوالمي الأخرى في القرية، أو التعليم الحديث الذي تدرجتُ في مراحله، أوالعمل الحزبي السري الذي استنزف سنوات الحيوية في شبابي.

دراستي في الحوزة أضاءت آفاق رؤيتي للماضي والحاضر والمستقبل. طالما اشتكى بعض تلامذتي، من أبناء عمال وفلاحين وفقراء مثلي، إثر صدمتهم ببعض ما يتفاجؤون به في الحوزة، ودهشتهم من غرابة ممارسات وسلوكيات بعض أساتذتهم، وبعض زملائهم من أبناء الأسر الدينية، التي تتوارث المقامات فيها، لكن كنت أشدد على ضرورة مكوثهم واستمرارهم في التعليم الديني، من أجل مستقبل أهلنا في العراق ومجتمعنا، الذي لا يصغي وينقاد إلاّ لرجل الدين أو شيخ العشيرة.

الوفاء للموروث والارتهان في مداراته، بكل ما يكتنفه ويحتويه، هو السمة الطاغية في كل ما تهتم به الحوزة، وما يسود مشاغلها. إنها تحرص على صيانة وحراسة التراث، وتناهض المساعي للتفلت من شباكه، والتحرر من مداراته المغلقة.

من هنا تحذر من توظيف المعارف والعلوم الانسانية الحديثة في نقد وغربلة وتشريح الموروث، أو استخدام مناهجها ومفاهيمها في قراءة النصوص الدينية، ذلك أن هذا النمط من المناهج والمفاهيم ينتج مفاهيم ومقولات لاهوتية وآراء، لا تتطابق مع ما تقود اليه المناهج والمفاهيم العريقة في: علوم القرآن والتفسير، والحديث، وعلم الكلام، وأصول الفقه والفقه، والفلسفة.

نعم، الفكر لا يغيّره الا فكر من الخميرة ذاتها، وتحديث الحوزة يتوكأ على استكشاف المنطق الذاتي للموروث واستيعابه، غير أن هذا الاستيعاب لا يعني الغرق



في أنفاقه، بل العمل على الالتحاق بالعصر، والسعي لعبور الموروث وتخطيه، وذلك لا يتحقق إلا باستيعاب الخبرات والمكاسب الراهنة للعقل البشري، وما أنجزته المعارف والعلوم الانسانية الحديثة، والإفادة منها في فهم وتفسير النصوص، وإعادة بناء المعرفة الدينية، في سياق متطلبات العصر ورهاناته.

المعرفة الدينية حقل من حقول المعرفة، تخضع لشروط الإنتاج العامة المولِّدة للمعرفة البشرية، وتحكمها القوانين والمشروطية التاريخية واللغوية نفسها، وليست هي الاستثناء الوحيد في عملية التفكير وإنتاج المعرفة. فلماذا لا يشملها البحث والدراسة في سياق المعارف البشرية كافة، ولماذا نعدّها الاستثناء الوحيد الذي لا يخضع لأية مناهج ومفاهيم يكتشفها ويطورها الانسان؟

مع العلم أن المعارف الدينية في الإسلام، من تفسير وعلوم قرآن، وعلوم حديث، وأصول فقه وفقه، وعلم كلام، وفلسفة وتصوف، ولدت في فضاء المعارف البشرية السائدة في عصرها، حتى أضحت قواعد المنطق الأرسطي قوالب يصاغ فيها التفكير الديني، وتتحدد في سياق هذه القواعد وجهته، ويرتسم فيها اتجاه بوصلته، وما زالت المعارف الاسلامية مرتهنة لأنساقه ومقولاته حتى اليوم.

أتمنى أن أتحدث عن هذه المحطة بتفصيل أوسع، يشي بما أضافته لي الحوزة، مثلما يشي بمعاناتي وجيلي في سنوات مكوثنا فيها، تلامذة وأساتذة. أترك ذلك للمستقبل، عساني أتجرأ على تضمين مذكراتي اعترافات يوماً ما.

لو لم أمضِ كل هذه السنوات في فضاء تلك التجارب لا يمكن أن أتحرر - لا أدري إن تحررت بالفعل - من سطوة التراث وسلطته وقيوده، ومقاومته لأي فعل للتغيير.

حياتي الروحية الأخلاقية:

مشكلة عالمنا أن من يتشبثون بالماضي من أتباع الجماعات الإسلامية لم يجوبوا أنفاق التراث، ولم يكتشفوا مسالكه الوعرة. رؤيتهم صاغتها أدبيات الكثير منها: رومانسية، لا تقول معنى، بقدر ما تنشد شعراً مبتذلاً، يطرب له الحالمون بعالم متخيل سعيد، و«جيل قرآني فريد»، حسب تعبير سيد قطب.

خلاصي من سطوة التراث ليس بمعنى الخروج على الدين، أو الخروج من الدين،



أو التحلل من التدين، والتبجح الزائف بما يجرح الضمير الديني للناس، مثلما يفعل بعض المتنطّعين المراهقين. تعلمت من التراث والواقع أن الدين أبدي في الحياة البشرية.

الإنسان كائن متدين، وإن اختلفت تجليات التدين، وتباينت التعبيرات الدينية في حياته، تبعاً للزمان والمكان والثقافة، وتنوع البشر واختلافهم. الحياة لا تطاق من دون إيمان وخبرات وتجارب دينية، ذلك أن نزعة التدين كما أعيشها تمثل لديَّ ظمأً أنطولوجياً لا يُروى، الاّ من خلال التواصل مع الحق تعالى.

حياتي الروحية الأخلاقية هي أثمن رصيد أمتلكه، يمكنني التفريط بكلّ شيء إلاّ **بالإيمان، الأخلاق، والإنسانية، إنها ثوابت شخصيتي الأبدية. تفكيري بل كل شيء في حياتي يخضع للتحول والتغيير، ذلك أن عقلي لا يكفّ عن التساؤل والمراجعة** والنقد والتقويض والغربلة، لكن ضميري الديني يتمثل في هذه العناصر الثلاثة **المتضامنة: «الإيمان، الأخلاق، والإنسانية»، انطفاء أيّ منها يعني انطفاءها بتمامها.**

في حياتي لا إيمان بلا أخلاق، ولا أخلاق بلا إنسانية. لا أزعم أن لا إنسانية وأخلاق خارج إطار الإيمان لدى البشر، فقد عشت مع أخلاقيين وإنسانيين مثاليين، خارج إطار الأديان، لكن في شخصيتي: الإيمان، الأخلاق، والإنسانية كل مترابط، الأخلاق والإنسانية في حياتي هما: الإيمان، والإيمان كذلك هو الأخلاق والإنسانية.

كلما اتسعت خبرتي بالنصوص الدينية أشرق إيماني، وتنامى حسي الأخلاقي، وتعمقت نزعتي الإنسانية. بالرغم من احترامي لأصحاب التجارب الدينية كافة، غير أني لا أتذوق حلاوة الإيمان، ولا تضيء التجربة الدينية روحي، من دون أداء الصلاة والتمسك بالتقليد الطقوسي المستمد من الإسلام وشريعة نبيه الكريم «ص».

الصلاة والعبادات التي أؤديها هي معراج وصالي مع الحق، وهي جسر عبوري إليه في مدارج التسامي والصعود. وحسب تعبير المتصوفة والعرفاء: الشريعة توصلنا إلى الطريقة، والطريقة تقودنا إلى الحقيقة، فحين نتخلى عن الشريعة لا ننال الطريقة، وبالتالي لا نتذوق الحقيقة.

الدين عبادة مشتقة من اعتقاد:

الدين مكون أنطولوجي للكائن البشري. يرثه المرء من أمه وأبيه، مثلما يرث لون بشرته، وصفاته الجسدية. حتى التحوّل من دين إلى آخر، يجعل الشخص يقبل الدين



الجديد في سياق دينه الأصلي، وكأن المسيحي الذي يصبح مسلماً، يُعلّب الإسلام بأوعية مسيحية، وهكذا الهندوسي، والعكس صحيح.

هنا إشارة تضيء هذه القضية فيما يخص اللغة، فنحن عندما نتعلم لغة أخرى، ونقرأ نصاً يعود لها، فإن ذلك النص يمر عبر نظام العلامات والدلالات للغتنا الأم، المترسبة في ذاكرتنا، لذلك نحوّل مضمون النص إلى المفهوم المتعارف في لغتنا الأم. أي أننا نقرأ في النص باللغة الثانية التي تعلمناها، ما يحيل إلى لغتنا الأم، من رؤيتنا الخاصة للعالم، وشبكة المفهومات المترسخة في ثقافتنا.

من هنا نجد الفلسفة والفكر الغربي الحديث والمعاصر، تختلف وتتباين تفسيراته وتمثلاته في الشرق تبعاً للغة المترجم لها، فمثلاً الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر يتحقق بالفارسية عبر موروث العرفان والثقافة الإيرانية، أي أنه يتحدّث للإيرانيين في إيران بالفارسية. وهكذا فوكو بترجماتنا العربية، يتحدث لنا بالعربية، وبترجماته التركية يتحدث للأتراك بالتركية.. إلخ. أي أن معظم الفكر الغربي في ثقافتنا، بدلاً من أن يصبح حلاً، تحوّل الى أزمة، ذلك أننا ترجمناه وقرأناه وتمثّلناه في سياق أنساق مسلماتنا ورؤيتنا للعالم.

لكل دين عباداته وطقوسه وشعائره المشتقة منه، المتّسقة مع الحياة الروحية الأخلاقية التي ينشدها. لا يتكرس الاعتقاد، وينتج الإيمان، من دون العبادة والطقس الخاص بهذا الدين. ليس هناك اعتقاد، وإيمان منبثق عنه، من دون تقليد محدد للعبادة. لا إيمان بلا حدود وعبادات وشعائر وسنن مرسومة. لا إيمان إسلامياً بلا صلاة إسلامية. لا إيمان مسيحياً بلا قدّاس، وهكذا لا إيمان يختص بكل دين بلا طقوسه المشابهة له.

كل الأديان تتشابه عباداتها وطقوسها وشعائرها مع عقائدها. محاولات الترقيع والالتقاط في العبادات والطقوس والشعائر تمحو صورة الدين، وتمحق الإيمان المتولد عنه. أما القول: «إن لكل شخص طقسه الخاص»، فهذه واحدة من الخدع، ذلك أن تاريخ الأديان ينبؤنا بأن ميزة الطقوس الثابتة إنما هي في اشتراكها بين أتباع الدين الواحد، ولم يصادف أن نجد ديناً أتاح لمعتنقيه أن يختاروا طقوسهم كيفما يشاؤون.

نعم، هناك استثناءات في العبادات والطقوس العامة، ولكنها تعبر عن حالات خاصة، عن تشريعات لوضع خاص، كما في حالات السفر والمرض وغيرها. فإن



الطقوس تتغير هنا، ولكن لا بسبب أن هناك «طقساً خاصاً»، وإنما لأن هناك اختلالاً في أحد الشروط أو الظروف التي يجب أخذها في الطقس، فسمحت بالانتقال إلى طقس من نوع آخر، من: قصر، أو ترك صيام، أو غيرهما.

كما أن لكل شخص تجربته الروحية الخاصة، التي تغذيها الطقوس المشتركة في الديانة التي ينتمي إليها، فصلاة الحلاج وابن عربي وجلال الدين الرومي، هي صلاة الإسلام ذاتها، غير أنهم تميزوا وتفوقوا بأنماط تجاربهم الدينية الخصبة الملهمة الفوارة.

الإيمان والتجربة الدينية الأصيلة يمكن أن تتحقق في سياق ديانة ذات إطار **اعتقادي طقوسي محدد، ذلك أنها تتطلب أن تستقي على الدوام من التقليد الطقوسي الخاص بها،** الذي هو من سنخها، ولو ركّبنا عليها تقليداً طقوسياً بديلاً، كما لو أن مسلماً يمارس تقليداً طقوسياً هندوسياً أو العكس، سيفضي ذلك إلى التناشز بين **التكريس الشعائري الطقوسي والمعتقد والتجربة الدينية المنبثقة عنه، ذلك أن لكل** معتقد طقس خاص من جنسه، بمعنى أنه مشتق من طبيعة رؤيته للعالم ومقولاته الاعتقادية.

وهذا ما تُدلل عليه الحياة الدينية لمختلف المجتمعات، ففي المجتمعات الغربية، التي يمنح الأشخاص فيها حرية دينية واسعة، لا تسودها ظواهر، مثل: مسلم يصلي في معبد هندوسي، أو هندوسي يؤدي طقسه في المسجد.

قلما نعثر على أشخاص يتخبطون في تجريب الأديان وطقوسها، بغية إرواء ظمئهم الأنطولوجي، وعادة يعيش مثل هؤلاء ضياعاً وتمزقاً وقلقاً واضطراباً، ذلك أنهم كشارب ماء البحر، كلما شرب منه اشتد ظمؤه.

وهو ما يشي به ما اشتهر بين العرفاء والمتصوفة، في تنصيصهم على: ان الشريعة توصلنا إلى الطريقة، والطريقة توصلنا إلى الحقيقة. أي لا طريقة بلا شريعة، لا حقيقة بلا طريقة. الشريعة غطاء الطريقة، الطريقة غطاء الحقيقة. ولعل ذلك يفصح عنه ما هو منسوب للنبي الكريم (ص): «الشريعةُ أقوالي، والطريقةُ أفعالي، والحقيقةُ أحوالي»[1].

---

(1) ورد الحديث المنسوب للنبي محمد «ص»: (الشريعة اقوالي، والطريقة افعالي، والحقيقة احوالي) في مصادر عرفانية مختلفة. وفي المصادر الحديثية أورده: ابن ابي جمهور الاحسائي.



حسب فهمي الذي استقيته من مطالعاتي المتنوعة، وتجربتي الدينية، وخبرة حياتي الروحية، انتهيت إلى ما يلي: لا يُمتلَك الإيمان ويتكرّس بلا مواظبة وإدمان على العبادات والطقوس. تكرار العبادات والطقوس يسقي الإيمان بماء الحياة، ويُرسّخه ويُجذّره. الإيمان شعور حي يقظ فوّار، وهو من جنس الحالات، وكل ماهو من الحالات هو أمر تكويني، لا يتحقق من دون روافد يستقي بها وجوده، وتتجدد حياته. إنه جذوة مشتعلة، وهذه الجذوة بلا صلاة وطقوس تظل تذوي شيئاً فشيئاً حتى تنطفئ، مالم تتكرر الطقوس والصلاة في سياق تقليدٍ عباديٍّ مرسومٍ، يذبل الإيمان فيصير حطاماً. الإيمان بمثابة حديقة الأزهار، مالم نواظب على سقيها تذبل فتموت. الصلاة والطقوس كأنها ينابيع مياه عذبة صافية تسقي حديقة الإيمان، لولاها لاندثر وأصبح هشيماً تذروه الرياح.

العبادات والطقوس هي: نحو تقليدٍ عباديٍ، في إطار قيودٍ وشروطٍ وحدودٍ، لو تمت شخْصنتها، بمعنى جعلها فردية تختلف باختلاف الأشخاص، ستكون نسبية سائبة، بل فوضوية، مما يفضي إلى ذوبانها، وتلاشي مضمونها، إذ تنتفي ماهيتها بانتفاء حدودها وشروطها.

التحلي بشيء من الغفران:

تجربة حياتي تُختَصر في أن السلام الروحي الذي أعيشه إنما تحقق لحظة أصبحتْ حياتي صوت غفران، يتحدث إلى ضوضاءِ عالمٍ يضجّ بكل هذا القبح والعداء والتعصب والدم المسفوح.

قلبي يمحو كلّ غلّ وحقد،كي لا يتسمم فيموت. أخلاقي يغذيها على الدوام العفو والعبور والتغافل، ويكرّسها مداواة الاساءة بالاحسان. أحرص باستمرار على تطهير ضميري مما يلوثه من تعصّبات وعدوان.

أبادر للصفح على الدوام، وان كان الصفح لدي غير النسيان، فأنا لا أنسى مواقف

= عوالي اللئالي. قم: سيدالشهداء، 1403هـ، ج4: ص 124. لكنه لم يذكر اي سند له. ونقله عنه: المحدث النوري. مستدرك الوسائل. قم: مؤسسة ال البيت، 1408هـ، ج11: ص173. وكذلك نقله: محمدي الري شهري، محمد. ميزان الحكمة. قم: دارالحديث، 1375ش = 1996، ج2: ص 1428. كذلك ذكره: السبزواري، ملا هادي. شرح الأسماء الحسنى. قم: مكتبة بصيرتي، ج1: ص233، وج2: ص32.



البشر، لذلك لا أضعهم كلهم في سلة واحدة، وانما أحرص أن أراهم كما هم، المحسن محسن، والمسيء مسيء، لكني تمرّنت أن أرى ماهو مضيء قبل ماهو مظلم، ماهو جميل قبل ماهو قبيح، ماهو ايجابي قبل ماهو سلبي، ماهو مريح قبل ماهو مزعج في شخصياتهم، كي أحاول رسم صوري لنفسي عنهم، تسمح لي بقبولهم والتعامل معهم كما هم، بلا معاناة وألم من عاهاتهم، أو نفور وقطيعة من عقدهم.

الصفح غير النسيان، النسيان لا ارادي، الصفح قرار يتخذه الانسان.كل جرح عميق وشم للذاكرة لن ينسى. الصفح يعني امتلاك القدرة على تجاوز الأثر الذي تحدثه الاساءة، والتحرر من دائرة رد الفعل التي يبقى الانسان في الغالب أسيرها فكراً وسلوكاً. إلاّ أن تحرراً كهذا لا يمحو ذاكرة الانسان، ولا يقوم على هذا المحو أصلاً. إن ذاكرة كهذه حين تنعدم تفقد الانسان القدرة على التمييز، وعلى بناء وعيه ومعرفته الاجتماعيين. أن أعرف الناس غير ألا أصفح عنهم.

لعل سبب الالتباس هنا في مساواة الصفح بالنسيان او اقامة علاقة شرطية بينهما عند البعض، يعود إلى أنهم يساوون: بين الأنا العقلي والأنا العاطفي، بين ذاكرة العقل وذاكرة العاطفة، بين منطق العقل ومنطق العاطفة، إذ يحسبون النسيان يعني انمحاء الاثر النفسي المترتب على الاساءة. النسيان يعني فقدان الذاكرة، وفقدان الذاكرة يحول صاحبه الى جاهل.

مثلما تتأسس المعرفة العلمية على التميز والتشخيص والتصنيف ومراكمة المعلومات، هكذا تتأسس المعرفة الاجتماعية اللازمة للحياة الاجتماعية. هكذا يقوم عقلنا بعمليات متكررة ودائمة من: التصنيف والتمييز، ومراكمة الخبرات الحياتية، لنكون قادرين على ان نحيا اجتماعيا حياة طبيعية وصحيحة.

الصفح ضرورة العيش المشترك، لأنه صوت غفران. لكن الصفح ليس سهلاً، الصفح أصعب من الانتقام، لأن ماليس من جنس الفعل أصعب مما هو من جنسه. الصفح فعل لا يشبه الفعل، بينما الانتقام رد فعل يشبه فعل العدوان.

أعيش سلاماً روحياً، لم أظفر به إلاّ بمشقّة بالغة، ومراجعة نقدية قاسية لتجاربي ومواقفي وأفكاري، أعانني عليه تدريبي لذاتي على: الاعتراف بعجزي، والبوح بضعفي البشري، والجهر بفضح أخطائي، والاعلان عن تناقضات ومفارقات سلوكي.

علمتني تجارب الحياة أن الاعتراف بالفشل، والتحري عن أسبابه هو بوابة النجاح،



بل أدركت أن الفشل الحقيقي هو العجز عن اكتشاف الفشل، أو التنكر له. الاعتراف بالفشل يخلصنا من تكرار الطرق الخاطئة بغية الوصول إلى أهدفنا، وبلوغ أحلامنا.

لقد جرّب المخترع توماس إديسون آلاف التجارب كي يضيء الأرض بالمصباح الكهربائي إلاّ أنه فشل. لكنه أصر وواصل تجاربه، لم يفتر، لم ينهزم أمام اليأس، لم يتكاسل، أو يغرق في الاحباط، فيشعر بعدم جدوى تكرار هذا العدد المذهل من التجارب. ظل على حماسه حتى أخرج البشرية من ظلام الليل، لينجز أحد أعظم أحلام الانسان. يقول إديسون: «أنا لم أفشل، أنا اكتشفت عشرة آلاف طريقة فاشلة، لا يمكن للمصباح العمل بها». عبر إرادته الفولاذية وكدحه الأبدي، أصبح «إديسون رابع مخترع أكثر إنتاجاً في التاريخ، يمتلك 243 براءة اختراع أمريكية تحمل اسمه، فضلا عن العديد من براءات الاختراع في فرنسا وألمانيا.كان له الفضل في العديد من الاختراعات، التي ساهمت في وسائل الاتصال الجماهيري، وفي مجال الاتصالات على وجه الخصوص. شملت تلك الاختراعات مسجل الاقتراع الآلي، والبطارية الكهربائية للسيارة، والطاقة الكهربائية، ومسجل الموسيقى، والصور المتحركة»[1].

أدركت أن العلم والمعرفة والحكمة والخبرة لا تحتكرها جماعة أو جنس بشري، أو يمتلكها شخص واحد، بل هي مبثوثة بين كل الناس، لكل منهم نصيب فيها، حسب مسعاه ومثابرته، واستعداده وقدرته.

علمت أن التعلّم لا ينجز وعوده من دون الشغف بالتعلّم المستمر، والإصغاء لكل معلّم، مختص في مهنته، متقن حرفته، مهتم بمراكمة مهاراته. لذلك كنت أنشد الحكمة، وأسعى ما أمكنني كي ألتقط الخبرة، ولو كانت ومضة تشرق بها أذهان أميين، أو حكمة تصدر من أفواه مجانين.

احتجت إلى التضحية بسنوات طويلة من عمري وتجارب مريرة وتمارين موجعة حتى شفيت من كثير من تشوهاتي وتنزيه ذاتي وعاهاتي. قبل ربع قرن دخلت حياتي فضاءً جديداً، تحررت فيه من آخر بقايا ما ترسب في وجداني من السلبية والتعصب والعدوان حيال الآخر المختلف، لكن لم أمتلك ذلك إلاّ بعد مراجعات ومكابدات ومعاناة شاقة، عملت فيها، أولاً: على تحرير صورة الله في روحي من الكدر الذي شوهها، والظلام الذي حجب نورها. وثانياً: تطهير حياتي من بقايا سموم الكراهية التي ظلت ترتد إلى قلبي لتفتك به.

---

(1) من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.



إن ما سهّل عليّ هذا العبور الشاق، هو اكتشافي أن الحياة مليئة بالشر، وأن الإنسان كائن تمتلئ ذاته بالدوافع المتناقضة، والرغبات المتضادة، وأن الاجتماع البشري حلبة تدافع وصراع، لا يكف البشر فيها عن توظيف مختلف الوسائل بغية بلوغ أهدافهم، وغالباً ما يتلفّع ذلك الصراع بغطاء يخفي كل قبحٍ فيه، وتختبئ - بخبث - تحته كل شناعات الممارسات المتوحشة.

أتفهم أن الاغتراب والعدمية والغثيان احتجاج باطني على قبح العالم، غير أن الدين بوسعه أن يحمي الكائن البشري من ذلك، ويؤمن له سلاماً لروحه، عبر إرواء الظمأ الأنطولوجي للمقدس. مثلما يمكن أن تؤمن له الفنون والآداب حاجته لتذوق **الجمال، مضافا الى ما تهبه له العلوم والمعارف والتجارب من حلول لمشاكل حياته، وما يقدمه له من سعادة تفانيه في إسعاد الانسان، وحرصه المزمن على تبديد الظلام** في العالم.

الحياة شبكة مصالح متبادلة. المصالح البشرية أعم من المعنوية والمادية. عاشرت أناساً نرجسيين، لا يطيقون التعامل إلاّ مع من يدور في فلكهم، ولا يكف عن التصفيق لهم. يحترفون الذم والهجاء والشتيمة، ولو لم يعثروا على شخص مختبئ في ذاكرتهم يشتمون أنفسهم، لا يتفوقون على سواهم إلاّ في فقدان الأصدقاء، وصناعة الأعداء. يحسبون الله خلق البشر عبيداً لهم، يريدون من الناس كل شئ، من دون أن يقدموا لأحد أي شئ.

لقد علمتني الحياة إن للبخل طبائع شتى، فمنه: بخل اللسان، وهو ما واجهني به أقرب الخلان، إذ طالما ظل يتحدث بعضهم عن مناقبه ومثالب غيره، لكنه يبخل على الدوام بكلمة ثناء على منجز جاد ينجزه صديق له، بل ربما يزدريه، مثلما رأيت بعضهم يفعل ذلك أكثر من مرة، وهو لا يتوقف عن اعلان تفوق منجزه على كل منجز. ومنه: البخل بالمعروف والبر بالانسان، وهو ما رأيته من كثير ممن عشت معهم فصول حياتي. ومنه: البخل بمساعدة المحتاجين، وتجاهل حضور صورة الله في جراحهم ولوعتهم.

من هنا أدركت أن امتلاك المال في حياة كل بخيل غاية لا تفوقها غاية، واكتنازه لذة لا تفوقها لذة. خلافاً للكريم الذي لا يشعر بامتلاكه المال، وحضوره في حياته، واستمتاعه به، إلاّ لحظة العطاء، ذلك أن الكريم يشعر بقوة العطاء، وبه تتحقق سعادته وتتكامل شخصيته.



لقد وفرتْ عليّ مواقف الغدر والكيد والتآمر – من بعض من كنت أحسبهم أقرب الأصدقاء – الكثير من الجهود في اكتشاف النزعات العدوانية الغاطسة في النفس البشرية،كما نبهني علم النفس الحديث إلى الدوافع المتضادة في النفس البشرية، وكيف تفضحها الهفوات والكلمات العابرة وفلتات اللسان والنسيان.

كل ذلك وغيره هتك شيئاً من طبقات الأقنعة الزائفة التي كانت تحجب عني الصورة الحقيقية للانسان، ووفّر لي القدرة على التعامل مع كل شخص بما يشبهه وينشده، لا بما يشبهني وأنشده، لا بمعنى النفاق في مواقفي أو تغييب شخصيتي، وانما احتراماً لكرامته، وحذراً من انتهاك خصوصيته، لذلك لم أحرص على أن يكون **صديقي أو تلميذي أو ولدي، نسخة محاكية لي،كما حرصت على الدوام ألا أكون نسخة لآبائي ولمعلمي وأصدقائي، دائماً تبقى مسافة لن تتلاشى بيني وبينهم، هم هم،** وأنا أنا.كل ذلك في اطار حياتي الروحية الأخلاقية، ومعايير القيم الالهية الرحمانية الانسانية التي أدين بها.

المحبة والايمان:

أدركت أنه لا يلذ العيش إلا بالخلاص من الفهم التبسيطي للواقع. وأن رؤية الوجود بعين واحدة تحجب جماليات الوجود. وأن الحياة لا تطاق من دون تذوق هذه الجماليات.

علّمتني الحياة أن الكائن البشري تنضب طاقته الايجابية، وتذبل حياته، من دون تربية الروح على استكشاف بؤر الضوء، وان كانت شمعة في لجج الظلام.

كذلك تعلّمت، أن لا جمال كجمال القلب. جمال القلب يختصر كل جمال. جمال القلب يخلع على كل شيء صورة جميلة. جمال القلب يكشف لنا ما هو مختبئ من جماليات الوجود.

لا تطاق الحياة بصحبة من يفتقد القلب. القلب مرآة عاشق. من يظفر بقلب عاشق يظفر بذاته. ذات العاشق مضيئة، لغة العاشق مضيئة، تضيء للحياة معناها وسرها، وتمنح الحياة نكهتها وجمالها. فاقدو القلب محنطون، نتخيل انهم أحياء لكنهم ميتون.

اكتشفت أن العلاج بالكلمات المضيئة الجميلة الصادقة، يشفي شيئاً من أمراض الروح والقلب والاخلاق، لأن هذا الجنس من الكلمات يختصر المسافات الشاسعة البُعد بين البشر، ويداوي الأرواح المعذبة.



أخصب دروس حياتي تتلخص في معرفة الأشياء بأضدادها، من حروب الأديان تعلمت أن الله ليس عدو الانسان، وأن الدين صوت صفح واحسان، وأن الإيمان صوت غفران.

نواميس الأخلاق الكونية علمتني: أن الكراهية لا تنتج في علاقتي بالآخر إلاّ كراهية مضاعفة، تمرض القلب، وتسمم الروح، وأن الحب لا ينتج في علاقتي بالآخر إلاّ حباً مضاعفاً، يشفي الروح، ويبهج القلب.

وجدت أن كل شيء هو ما أُحِبَّ.كل شيء هو ما كُرِهَ. فمثلما المرض عدوى، الحب أيضاً عدوى، الكراهية أيضاً عدوى. أي دائماً يصير الكائن البشري صورة ما أحبَّ، وصورة ما كرِهَ.

تعلّمت أنه ليس بوسعي الاحتماء من الاغتراب - الذي يجتاح حياة كل انسان - والشعور بالأمان، إلاّ بالمحبة والإيمان. بل وجدت أن لا شيء يكتفي بذاته كالمحبة، فإنها لا تحتاج إلى ما يثريها، إنها الوطن الذي يمنحني في اللحظات المرعبة الأمان.

لا تُمتَلك المحبة، وتتكرس في ذاتنا، إلاّ بالتدريب على حب المحبة. حب المحبة يغذيه العمل المزمن على منح المحبة للغير، ذلك أن ماهية المحبة هي العطاء. بالعطاء المتواصل يتحوّل جوهر الذات يوماً ما إلى محبة، وذلك مقام لا يصله إلاّ الأفذاذ من ذوي الحياة الروحية الأخلاقية الثرية.

القلب / العقل، مساران:

الدين الذي أعتنقه هو الإسلام الرحماني الإنساني، الدين فيه هو الحب والحب هو الدين. «المحبة أصل الموجودات»[1] كما يقول ابن عربي. يكتب أبو العلا عفيفي شارحاً مفهوم المحبة لدى صاحب الفصوص: «الحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق. والشوق والحنين واللقاء موجود على الدوام أيضاً، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظهور. والخلق دائم الفناء، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل»[2].

---

(1) - فصوص الحكم 1: 214.
(2) - فصوص الحكم 2: 327.



إن الشفقة والعطف على الناس تتقدم على الغيرة على الله، يكتب محيي الدين: «أعلم إن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة على الله. أراد داود بنيان بيت المقدس فبناه مراراً، فكلما فرغ منه تهدّم، فشكا إلى الله، فأوحى الله إليه: إن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود: يارب، ألم يكن ذلك في سبيلك؟ فقال: بلى، ولكنهم أليسوا عبادي؟ والغرض من هذه الحكاية مراعاة النشأة الإنسانية، وإن إقامتها أولى من هدمها»(1).

يتساءل بعض الزملاء: كيف تسنى لك المحافظة على تدينك، وتنمية إيمانك على الدوام، مع أنك تطرح أسئلة لاهوتية تتصدع معها أسيجة المعتقدات، وتمارس نمطاً من التفكير الديني الحر، العابر للطوائف والتعصبات المذهبية؟

مسار القلب لديّ لا يتطابق مع مسار العقل، أي إن وجهته بموازاة العقل، إن كان للعقل وجهة أو مسار. قلق عقلي وأسئلته المتنوعة المتواصلة لم يزعزع إيماني، أو يطيح بتديني، أو يهزم أخلاقي، أويبدد نزعتي الإنسانية.

إيماني حالة أنطولوجية وجودية لا أستطيع الإطاحة بها، حتى لو قررت التخلي عنها. إنها نحو من الإشراق الروحي الذي لا يمكنني توصيفه بوضوح، لأنه مما يوجد، لا مما يُدرك، وكما نصطلح في المنطق هو نوع من الحضور الوجودي الذي يتوطن القلب، وليس نوعاً من العلم والتصور والفهم المرتسم في الذهن. إنه نمط من المحبة أو العشق الذي يغرق فيه قلبي. هل يستطيع العاشق توصيف حالته بدقة لنا؟ وهل بوسعه التخلص من الوجد والهيام، لو قدّم له عقله عشرات الحجج على خطأ عشقه وعيوب معشوقه؟ وحسب كيركگورد فإن: الإيمان لا يفوق العقل فقط، بل يختلف عنه، لأنه حقيقة أنفسية ليست آفاقية. يكتب كيركگورد في بيان كيف أن البراهين الآفاقية لا تنتج الايمان: «إن الإيمان في غنى عن إقامة البرهان، أجل ينبغي للإيمان أن يعتبر البرهان خصمه اللدود»(2).

لو كان الإيمان أمراً عقلياً يتصدع وينهار بالتساؤلات الحائرة، والأفكار القلقة، لانهار إيمان أعلام كبار من المتصوفة والعرفاء والفلاسفة. ففي تراثهم نعثر على إعلاء لقيمة «الشك»، وبيان لأثره البناء في الوصول للبصيرة والايمان الراسخ. يقول

---

(1) – فصوص الحكم، الفص 18 فص الحكمة النفسية في الكلمة اليونسية. ص167.

(2) سورين كيركگورد، أنفسي بودن حقيقت است، ترجمة: مصطفى ملكيان، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4، عام 1996.، ص 68.



الغزالي: «ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلاّ ما يشكك في اعتقادك الموروث، لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر، بقي في العمى والضلال»[1].

كما ورد في ميراث التصوف المعرفي ما يؤشر إلى تبجيل الحائرين وتمجيد «الحيرة»، وان كان معناها لديهم يشي بعوالم الملكوت، ويحيل إلى الجمال والكمال في الأسماء الالهية، واعتراف السالك من ذلك الجمال والكمال غير المحدود. فقد أوردوا حديثاً منسوباً إلى رسول الله (ص) قال فيه: «اللهم زدني فيك تحيراً»[2]. **حتى لو حاولنا أن نقارب مضمون الحديث من منظور لا يتطابق مع رؤية المتصوفة**

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. ميزان العمل. حققه وقدم له: د. سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ط1، 1964، ص 409.

(2) تنقسم الحيرة عند المتصوفة والعرفاء، ممن يسكرون بالعشق الالهي، إلى:

1. حيرة مذمومة: هي الإِرْتِبَاك، الْالتِبَاس، التَرَدُّد، التِيه، الضَيَاع، الغُمُوض.
2. حيرة محمودة: هي ما يقع للسالك في السفر الثاني من الأسفار الأربعة، وهو «السفر من الحق إلى الحق بالحق». وهو عالم الأسماء الالهية، فلا يرى المسافر من الحق إليه وبه إلاّ هذه الأسماء، وهي كلها كمال وجمال، هنا يحتار ما الذي يغترف، وما الذي يدع. التحير المحمود لديهم منشأه سعة دائرة الكمالات والأسماء الالهية. فهو بمثابة من تُقدّم أمامه مائدة شهية، فيها كل ألوان الطعام، وهو جائع، فيتحير أيها يأكل، وأيها يدع. وكأن الحيرة هنا تؤول إلى لون من الاهتداء والبصيرة. كتب محيي الدين ابن عربي: (فالسكر الطبيعي سكر المؤمنين، والسكر العقلي سكر العارفين، وبقي سكر الكمل من الرجال، وهو السكر الإلهي، الذي قال فيه رسول الله (ص): «اللهم زدني فيك تحيرا». والسكران حيران، فالسكر الإلهي ابتهاج وسرور بالكمال). الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية. طبعة الميمنية الأولى، ج2: ص545. كما كتب محيي الدين ابن عربي: «في الحيرة تاه الواقفون، وفيها تحقق الوارثون، وإليها عمل السالكون، وعليها اعتكف العابدون، وبها نطق الصديقون، وهي مبعث المرسلين، ومرتقى همم النبيين، ولقد أفلح من حار». مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار البهية. ص 64. وانظر أيضاً: شرح مشاهد الأسرار القدسية. وهو من تأليف: ستّ العجم البغدادية. وهي متصوفة من القرن الثامن (كانت حيةً عام 676هـ)، لم تكن تعرف القراءة والكتابة، ولم تدرس عند أحد. ومع ذلك ألّفت ثلاثة كتب أو أكثر من الكتب المتميزة في التصوف. وكانت تملي على زوجها (وهو أبن خالتها أيضا) ما «يرد» عليها في شرح الأفكار الصوفية. وورد نص محيي الدين بن عربي في كتابها هذا، الذي هو شرح لكتابه المشاهد. نجد شرح هذه الفقرات في المشهد العاشر من الكتاب.



والعرفاء للعالم، ولوحاتهم المرسومة بعناية لمشاهد الربوبية وعوالم الملكوت، نجد في الحديث ما يرشد إلى أن الحيرة ليست كما نفهمها فهماً أولياً مبسطاً، هي تيه وضلال وعمى، وانما هي شعلة عقلية روحية عاطفية ملتهبة، تنشد ايقاظ الذات من غفوتها الطويلة، ويتجلى فيها نزوعها المزمن للكمال والبصيرة.

الإيمان كما أعيشه جذوة مشتعلة لا تنطفئ، بصيرة لا تخبو، نور جواني يضيء الروح. هو حقيقة باطنية لا تشع إلاّ من القلوب التي تسكنها. من يفتقدها لا يتذوق نكهتها.

أتفهم أن الاغتراب والسوداوية والغثيان احتجاج باطني على قبح العالم، لكن **خبرة حياتي ومطالعاتي، تقول: إن الحب والايمان يحمي الكائن البشري من الغثيان** والشعور بقبح العالم.

كذلك أتفهم أن الفنون والآداب تؤمن له حاجته لتذوق الجمال، مضافا الى ما تهبه **له العلوم والمعارف والتجارب والخبرات من حلول لمشاكل حياته، وما تقدمه له** جهوده في إسعاد الناس من غبطة، وما يهبه حرصه المزمن على تبديد الظلام لحياته من ضوء.

لكنها كلها لن تكون بديلاً عن ما يؤمنه له الدين، الذي يحمي الكائن البشري من الشعور بالاغتراب والغثيان، ويشبع حاجته المتجذرة للتكامل، وتوقه الأبدي لتأبيد وجوده وخلود حياته، وتمتلك به روحه السلام.

نعم، رغم ما يجتاح عالمنا من حزن، ويتجرعه من مرارة، ويغرق فيه من ظلام، غير أن في الحياة بؤر ضوء يبحث عنها الناس،كي يستلهموا الحلم بغدٍ أجمل، ويتذوقوا ألوان صور خرائط الوجود المدهشة.

بؤر الضوء هذه قليلة جداً، لكنها موجودة، إنها شخصيات، روحية، أخلاقية، واثقة بالله، متفائلة، مفعمة بحب الله والإنسان والعالم، ملهمة. عبر هذه الشخصيات الروحية الأخلاقية الملهمة يتحسس الانسان وجود الله، كما يطمئن الانسان أن للعالم إلهاً لا تغيب رحمته، ولا ينقطع لطفه، ولا ينضب معين عنايته. ويشعر أنه يمتلك معنى للحياة، وسبباً للبقاء، ولديه ما يوصله بالسماء، ويربطه بالأرض.

الثقة بالله وحب الله هما جسر العبور من الأرض إلى السماء، بهما يستطيع الانسان مقاومة أوجاع الحياة. ويقوى على تحقيق ذاته، وأن يكون هو.



الثقة بالله تبدد اليأس، تشفي المرء من السوداوية، تضيء ماهو مظلم في عالمه الجواني، تبعث لديه التفاؤل، وتمنحنه القدرة على عبور ما تمتلئ به دروب الحياة من أشواك. ليس هناك من وجع إلاّ ويمنح الله المرء القدرة على احتوائه وتحمِله.

من جنس أحلامنا تصاغ حياتنا، وتتشكل رؤيتنا، وتتوالد مشاعرنا. **الأحلام الجميلة نرسمها، لتعود ترسم لنا الألوان الجميلة لصورتنا. اليأس والتشاؤم تمزقٌ نتتجه نحن، ليعود فيمزقنا. فاقد الأمل يفتقد كل شئ. المتشائم أعمى لا يرى من** الحياة إلاّ الظلام، ولو تمكن من الإبصار يوماً ما فلا يرى إلاّ التشوهات والعاهات.

يرى المرء في الأشياء ما يريد أن يراه. المتشائمون مولعون بالظلام، يلتقطون كل **شئ في العالم يوقد مواجعهم، ويجرح أرواحهم. المتشائمون لا يغادر حياتَهم نكدٌ** إلاّ إلى نكدٍ آخر، ينجذبون إلى من يتحدث عن الظلام واليأس والبكاء والحزن. لا يكفون عن هجاء قبح العالم، ولوم الكل، والتنديد بالغير، الذي لا يبكي مثلما يبكون، **ولا يمقت العالم كما يمقتونه. يضجرون من أي حديث عن الضوء والجمال والتفاؤل** والضحك والغبطة. المتفائلون مولعون بالضوء، عيونهم ترى الألوان المرسومة بها خرائط العالم نوراً. يفضح ضوءُ عيونهم قبح العالم.

كن عقلاً ترى العالم عقلاً،كن روحاً ترى العالم روحاً،كن قلباً ترى العالم قلباً،كن جمالاً ترى العالم جمالاً،كن حباً ترى العالم حباً،كن عشقاً ترى العالم عشقاً، لوكنتَ عاشقاً يصبح العالم كله من المعشوق.

اكتشاف صورة الله في الانسان:

لاحظت أن انهيار التدين لدى بعض الشباب يرتد إلى غياب المثال المجسِّد للتدين الإنساني الروحي الأخلاقي. ناقشت بعضهم ساعات طويلة، لماذا يمضي إلى مديات قصية في مواقفه السلبية من الدين، لم يعلن أحدٌ منهم أمامي إلحاده بالله، ولم يحاجّني بنفي براهين المتكلمين على وجوده تعالى، وإنما اتفقوا جميعاً على أنهم يقرؤون عن حياة روحية، ويسمعون حديثاً مكرراً عن مفاهيم أخلاقية، ومواقف إنسانية، غير أنهم قلما يعثرون على أمثلة لها. إنهم يفتقدونها فيمن ينادون بها، ولا يرون ملامح صورتها في سلوكهم، ويندر أن يعثروا على من يهتدون بسيرته العملية، في المحيط الذي يدرسون ويعيشون فيه.

تنبهت إلى أن البواعث العميقة للتدين ترتبط عضوياً بحساسيات ومشاعر



الانسان وعواطفه، وأن الإنسان بطبيعته لا يهتدي إيمانياً إلاّ بالقدوة العملية الملهمة، تلك القدوة التي تسقيه الارتواء الروحي، وتمنحه السلام النفسي، وتغمره بالرأفة والشفقة،كي تخلصه من الاغتراب، وتشعره بالحماية والأمن في الحياة.

الناس كي يؤمنوا، يفتشون دائماً عن نموذج بشري مُجسِّد للإيمان المتواشج عضوياً بالحب، والحب المتواشج بالإيمان. يحتاجون إلى من يُشعرهم بوجود الله وحضوره في حياتهم، لا من يثبت لهم وجوده كفكرة مجردة، لا صلة لها بحياتهم، مثلما يدلل عليه المتكلمون واللاهوتيون. يحتاجون إلى من يوقظ أرواحهم، ويوصلهم عضوياً بالله، بوصفه المنبع الحقيقي للطاقة الحيوية الايجابية، التي يتغلبون بها على ذلك **الوجع الأسود المتفشي في العالم، والذي لا تطيقه قدرة عامة البشر.**

يشكو بعض الأصدقاء من هروب بعض الموهوبين في المدارس الدينية إلى خارج الدين. السبب حسبما اكتشفت، هو فقدانهم الإيمان الذي هو الإنسان، **والإنسان الذي هو الإيمان، أي ندرة عثورهم على إيمان مُجسَّد بإنسان، والإنسان** المجسِّد للإيمان.

يُرسل الله دائما كتاباً مع رسول بشر. البشر هو الكتاب العملي مُجسَّداً. النبي الكريم (ص): «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ»[1]. لا يؤمن الناس بكتاب من دون مثال حسي يهديهم ويزكيهم ويربيهم بسلوكه وأفعاله ومواقفه الحسية. آمن الناس بالنبي الذي كانت أفعاله وسلوكه الحسي «رحمةً للعالمين»، ثم بعد ذلك قبلوا الكتاب الذي جاء به.

تجديد الصلة بالله يبدأ بتجديد الصلة بالانسان. السبيل إلى الله يمر عبر رعاية عيال الله. «الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللَّهِ، وَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَيْهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ»[2].

تتجلى صورة الله لكل شخص من خلال جراحه. الفقير يرى الله في رغيف خبزه، المريض يرى الله في دوائه، السجين يرى الله في حريته، المعذب يرى الله في نجاته، الغريق يرى الله في انقاذه.. وهكذا.

---

(1) – مسند الإمام احمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الارنؤوط وعادل مرشد وآخرون، واشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، ج41، ص148.

(2) هذا الحديث أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير»، وأبو يعلى الموصلي في «مسنده»، كما جاء أيضاً في «مُسند الشهاب» للقضاعي.



الناس لا يمكنهم الشعور بالله خارج إطار العلاقة بالبشر. ما يلهم الانسان الإيمان، هو اكتشافه صورة الله في الانسان. الناس يريدون إيماناً حياً، يمشي في الأرض، يعيش مثلما يعيشون، يتحسّس أوجاعهم، يسقيهم مطر الرحمة الإلهية من خلال ما تفيضه نفحات روحه عليهم. يتضامن معهم عملياً، في كل ما ينهك حياتهم، ويجتاحهم من عذابات، ويسود عالمهم من آلام. الناس لا يستطيعون العيش من دون عطف وشفقة وتراحم وحنان.

الأخلاقيون الروحانيون في كافة الأديان والفرق والطوائف دافئون جذابون، لأنهم يتدفقون شفقة وحناناً على الناس، ويمنحون حياتهم المعنى العملي الذي تفتقر له. وذلك ما تجسّده حياة نبينا «ص» وأخلاقيات سيرته العملية، وسلوكه الكريم، الذي يطبعه الرفق بالناس والعطف عليهم، والرحمة بهم. كانت سيرته مرآة ترتسم فيها القيم والأخلاق الربانية، التي تحدثت عنها الآيات القرآنية، فهو «ص» رحمة للعالمين: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ»[1]. «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ»[2]. وهو «ص» مثال أخلاقي مجسد: «وَ إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ»[3]. وإن هدف رسالته يتلخص في بناء الحياة الأخلاقية «إِنَّما بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكارِمَ الْأَخْلاقِ»[4].

إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين:

تتلخص اهتماماتي في هذه المرحلة من حياتي بـ«إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، لكن قد يقال: وهل هناك «إنسانية في الدين» كيما ينبغي أن نبادر إلى «إنقاذها»؟ ولعل من يضيف إلى ذلك فيقول: إن وظيفتنا هي إنقاذ «النزعة الإنسانية» من «الدين»، لا إنقاذ الإنسانية المزعومة «في» الدين؟!

مهمتي تتمحور حول التدليل على: أن الدين ظل على الدوام أحد أهم منابع إلهام قيم المحبة والتراحم والتعاطف والشفقة واحترام كرامة الكائن البشري. مع أني

---

(1) الأنبياء: 107.

(2) آل عمران: 159.

(3) القلم: 4.

(4) – رواه البيهقى، احمد بن الحسين. السنن الكبرى. ج 10: ص 323.



أعترف بما تنوء به مجتمعاتنا من خطابات عدوانية عاصفة، ومفاهيم مشوهة، تثير التعصبات والكراهيات والدعوة لقتل الآخر والنزاعات المسلحة، وما يستتبعها من انقسامات وحروب مزمنة، تغذيها على الدوام الجماعات الدينية السلفية وغيرها. وأن هناك نماذج متنوعة لذلك، مما تبثه الفضائيات والمواقع والصحف الإلكترونية والمنابر، وأدبيات السلفية الجهادية وغيرها من الجماعات، وعدوانها الواسع على السلم الأهلي، ودعواتها التحريضية لتفتيت مجتمعاتنا.

لا أريد التغاضي عن ذلك، ولا التقليل من أهميته، ولا الدعوة إلى تجاهله. بل إنني أحتج على كل هذا الواقع المأساوي للدين، وأنقد كل هذا الزيف المهول الذي يوضع من قبل أطياف من الإسلاميين على اسمه.

لا يمكن تجاهل أثر تلك الخطابات في تلويث المجال الاجتماعي العام، وتهشيم مرتكزات العيش المشترك في مجتمعاتنا، مثلما لا يصح إنكار الحضور الكثيف والفاعل والمؤثر لها، ودورها في تفشي أنماط همجية متوحشة من العنف الديني.

وقد تكرّس أثر هذه الجماعات، وأتيحت لها فرصة تاريخية هامة في الاستيلاء على المجال العام، بعد هيمنة الإسلام السياسي على السلطة، الذي انتهت إليه ثورات ما سُمي بـ«الربيع العربي» ابتداء، في بعض البلدان، واحتكارهم لتمثيل المجتمعات، واختزالهم التنوع الإثني والديني والمذهبي بأيديولوجياتهم الخاصة، وتوظيفهم الديمقراطية والانتخابات كسلّم يستخدم لمرة واحدة، حتى إذا تحقق الغرض منه طرح جانباً! من دون وعي لفلسفة الديمقراطية، ومضمونها الحقيقي من الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة.

مضافاً إلى تفجر براكين الطائفية، وكافة التعصبات المتراكمة الموروثة من عصور دول السلاطين والخلفاء، بصورة لم يسبق لها مثيل في شرق المتوسط، بنحو أضحى الاحتماء بأمراء الطوائف الوسيلة الوحيدة في بعض البلدان لضمان الحياة، في مجتمعات تقوضت فيها واضمحلت بُنى الدولة الحديثة.

ألم نشعر بالقرف، ونحن نشاهد هذا العبث الغرائبي المتفشي على الفضائيات العربية الذي يغرق عالمنا بنماذج مبتذلة من: سياسيين بلا سياسة، اقتصاديين بلا اقتصاد، مفكرين بلا فكر، مثقفين بلا ثقافة،كتّاب بلا كتابة، أدباء بلا أدب، شعراء بلا شعر، فنانين بلا فن، أخلاقيين بلا أخلاق، متدينين بلا دين، مفسرين بلا تفسير، فقهاء بلا فقه، فلاسفة بلا فلسفة، متكلمين بلا علم كلام.. إلخ!



في مثل هذه المناخات يبدو أن من يتحدث عن «النزعة الإنسانية في الدين»، كمن يحكي لنا عن ماضٍ مضى ولن يستعاد، أو من يحلم بعالم رومانسي مثالي، لا صلة له بمجتمعاتنا اليوم.

لا أدافع عن فشل الإسلاميين في إدارة السلطة في بلدي،كما لا أتجاهل ما تتكشف عنه تجربة التطبيق والممارسة، من حقيقة أن السلطة ستمسي مقبرتهم التي يُدفنون فيها، وأخشى أن يَدفنوا معهم أوطاننا، وكل أحلامنا ومستقبلنا، في مقبرتهم هذه.

إن فشل الإسلاميين في بناء الدولة يعود إلى عجز معظمهم وقصورهم عن إدراك الجذور العميقة للدولة الحديثة، وافتقار الكثير من المسؤولين إلى أي تكوين أكاديمي أو معرفي أو فكري، يؤهلهم لإعداد نظم وبرامج وخطط اقتصادية وإدارية وتربوية وعلمية وثقافية معاصرة، فضلا عن عدم توفرهم على تدريبٍ مهني وخبرة عملية في إدارة الدولة وبناء مؤسسات السلطة.

إنهم يفكرون في مرحلة ما قبل الدولة، لذلك يحرصون على استدعاء القبيلة وقيمها وتشكيلاتها العتيقة، ويغرقون في كهوف الماضي، ويفرطون في استهلاك التاريخ، وكأنهم لا يعيشون في عالمنا إلا بأبدانهم، في حين تلبث عقولهم وأرواحهم مع الموتى.

مضافاً إلى أن معظمهم لم يتشبع بتربية معنوية أخلاقية، تتسامى بها روحه، وتحقق له امتلاءً ذاتياً، يثري ضميره بالغيرة على الإنسان والأوطان، ويشفيه من عُقد الجوع، وجروح الحرمان.

لذلك لم يعرف بعض هؤلاء من الدين سوى الاستيلاء على السلطة، وليست السلطة في مفهومه إلاّ الظفر بالغنيمة، واستيفاء ديون أوجاعه، المتمثّلة بكافة ألوان الاضطهاد والتهميش في الوطن والمنفى.

لله الحمد، منذ غادرت الجماعات الاسلامية - قبل أكثر من ثلاثين عاماً - أنا سعيد في حياتي، أعيش سلاماً روحياً، وسكينة وطمأنينة، أمضي نهاري- بعد أن أصلي الفجر- في نشوة الإدمان على العمل. أنام وأصحو بسلام، من دون خطايا انتهاكات لحقوق وحريات الناس تلاحقني، أو كوابيس سرقة الأوطان تطاردني.

رسالتي في الحياة خارج كل هذا العبث الوقح باسم الاسلام، وتكديس الغنائم الوسخة بوسائل قذرة للورثة غداً.



نعم، لا يقلقني إلاّ مصير وطني العراق، وأنين تراب عالم العرب والاسلام، الذي تفترسه وحوش باسم الاسلام، فتنتهك انسانية الانسان باسم الاسلام، وتستبيح دمه باسم الله، وتصادرة حقوقه باسم الغيرة على الدين.

أنا قلق على مصير مجتمعاتنا الروحي الاخلاقي العقلي، مذعور مما قد نهوي اليه، لنسقط في قاع تلك الهاوية السوداء، فندفن دنيانا وآخرتنا وديننا في مقبرة وطننا العراق، وتراب بلادنا الأخرى.

دعوتي إلى «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، تعنى بناء فهم آخر للدين، وتأويل مختلف للنصوص الدينية، عبر قراءة شاملة لهذه النصوص، تستلهم نظامها الدلالي والرمزي، وما تختزنه من معانٍ ومداليل، لا تبوح بها إلاّ من خلال عبور المنظومة المغلقة للفهم التقليدي لها، وتوظيف منهجيات ومفاهيم وأدوات ومعطيات المعرفة البشرية والعلوم الإنسانية الراهنة، لتفسيرها في ضوء متطلبات العصر ورهاناته.

إنه تفسير لا يختزل الدين في المدونة الفقهية فقط، ولا يقوم بترحيله من حقله الروحي المعنوي القيمي الأخلاقي إلى حقل آخر، يتغلب فيه القانون على الروح، ويصبح الدين أيديولوجية سياسية صراعية، أيديولوجيا تهدر طاقاته الرمزية والجمالية والروحية والمعنوية.

يسعى هذا التفسير إلى اكتشاف وظيفة الدين الأصيلة في إنتاج معنى لحياة الإنسان. وهي وظيفة عجزت معظم الجماعات الإسلامية اليوم عن إدراكها، وأغرقت نفسها ومجتمعاتها في نزاعات ومعارك، يتجلى فيها كل شيء، سوى الأخلاق وقيم التراحم والمحبة في الدين.

أعني بـ«الإنسانية في الدين»: تجديد الصلة بالله، وذلك يبدأ بتجديد الصلة بالإنسان، لكن الغائب الأكبر هو الإنسان، في خطاب معظم هذه الجماعات، وبعض المبشرين بالأديان.

أعني بـ«الإنسانية في الدين»: الخلاص والتحرر من «نسيان الإنسان» في أدبيات الجماعات الإسلامية والدعوة للاعتراف ببشريته ومكانته في الأرض، وتصحيح نمط علاقته بربه، وتحويلها من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق، إلى علاقةٍ تتكلّم لغة المحبة، وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل.

ان العلاقة بالله لا تأخذ نصابها في تشييد حياة روحية أخلاقية أصيلة إلاّ اذا



كانت حرة، اي انها ينبغي ان تكون علاقة مبنية على حرية واختيار، لا اكراه وامتهان واسترقاق. «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»[1].

وأود الاشارة هنا الى ان هناك فرقاً بين عَبْيد وعِبَادِ في لغة القرآن، فعَبْيد مشتقة من عُبُودِيَّة. ومرادفاتها: إِسْتَعْباد، رِقّ. ومقابلها: حُرِّيَّة، عِتْق، إِعْتاقٌ، تَحَرُّرٌ، تَسْرِيحٌ، حُرِّيَّةٌ.

بينما عِبَادِ مشتقة من عِبادَة. ومرادفاتها: إِعْتِكَاف، تَعَبُّد، نُسْك. ومقابلها: إِبَاحِيَّةٌ، تَهَتُّكٌ، خَلاَعَةٌ، دَعَارَةٌ، عُهْرٌ، فُجُورٌ، فِسْقٌ، مُجونٌ.

القرآن الكريم يشير الى «عِبَادِ» أي أحرار، وليس بمعنى أقنان مستلبين مجبرين مكرهين. «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ»[2]. الحُرّ هو المقابل للعَبْد. عَبْيد جمع عَبْد. الجاحِد هو المقابل للعَابِد. عِبَادِ جمع عَابِد. القرآن يستعمل كلمة عِبَادِ أكثر، فيما يستعمل أقل من ذلك بكثير كلمة عَبْيد[3]، وحيثما وردت كلمة عَبْيد في بعض الآيات فهي تقترن بنفي الله الظلم عن نفسه: «وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»[4]. «وما أنا بِظَلاَّمٍ للعَبْيد»[5]. «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ»[6].

وكأن القرآن ينبه الى ما تشي به السياقات الاجتماعية لمدلول العبودية، ومن تشبعه تاريخياً بمعاني الاسترقاق، وكيف انها تحط مكانته البشرية، وتستبيح شخصيته، وتهين كرامتة، بنحو يصير فيها الكائن البشري بمثابة متاع يمتلكه شخص آخر، لا حياة خاصة ولا كينونة مستقلة له، وليس له من أمره شيئاً. فأراد الله أن ينفي عن ذاته تعالى، هذا النمط من اهدار الكرامة البشرية واهانة الانسان.

لا أعني بـ«الإنسانية في الدين» الدعوة لتصوف مُقنَّع، ذلك أني لست مع تصوف يُخرج الفرد من العالم. نعم، أتضامن مع شيء من مقولات التصوف المعرفي، الذي

---

(1) الأعراف، 157.

(2) الزمر، 17 - 18.

(3) وردت كلمة «عِبَادِ» ومشتقاتها في القرآن الكريم 97 مرة. بينما لم ترد كلمة «عَبْيد» ومشتقاتها سوى 29 مرة.

(4) انظر الآيات: آل عمرن، 182. الأنفال، 51. الحج، 10.

(5) سورة ق، 29.

(6) فصلت، 46.



يثري الروح، ويضيء القلب بجماليات الوجود، ويجعل الكائن البشري مشاركاً فاعلاً في بناء هذا العالم.

أعني بـ«الإنسانية في الدين»: عدم التنكيل بالجسد، والتضحية بمتطلباته الضرورية وحاجاته الغريزية، حسب تصوف ورهبنة عنيفة، يفهم التربية الروحية فهماً ساذجاً، يفضي إلى تجاهل طبيعة جسد الإنسان وقمعه وتعذيبه، بمحاربة الغرائز والعمل على اجتثاثها، والغرق في رهبنة تعتزل الحياة، وتنبذها طبيعة الكائن البشري.

لست مع تسليع الجسد وهبوطه وابتذاله، وتوظيفه بضاعة رخيصة في عنف عبثي دونكيشوتي،كما فعل هتلر في بناء «الجسد النازي». أو توظيفه في المواخير وتجارة النخاسة الجنسية القذرة.

أعني بـ«الإنسانية في الدين»: الدعوة للسلام واحترام كرامة الكائن البشري، وإشاعة السلام بين المجتمعات البشرية، عبر دراسة الأديان ومقارنتها، والغوص في أعماقها، لاكتشاف جوهرها المشترك، ومنابع السلام الكامنة في نصوصها وتراثها الديني.

والحوار بين الخبراء والمختصين فيها، خارج إطار المجاملات وعبارات التبجيل والعلاقات العامة. إذ «لاسلام بين الشعوب ما لم يكن هناك سلام بين الأديان. ليس هناك سلام بين الأديان بدون حوار بينها. ولن يكون هناك حوار بينها بدون نظام أخلاقي كوني، ولن يستمر الكون بدون نظام أخلاقي كوني يدعمه المتدينون وغير المتدينين على حد سواء». حسب تعبير اللاهوتي الألماني هانز كونغ.

إن حوار الذوات الحرة والعقول المنفتحة يكتشف القيم الكونية للعيش المشترك، أما حوار الهويات القارة والعقول المغلقة فليس سوى تبذير لمعنى العيش المشترك.

أعني بـ«الإنسانية في الدين»: استلهام الميراث المعنوي العميق، واستدعاء التجارب الروحية التطهيرية التنزيهية السامية في التاريخ، وبناء إلهيات عقلانية مستنيرة، تحررنا من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص، وتصوغ رؤية المسلم المعاصر للعالم، في ضوء الايقاع المتسارع للعلوم والمعارف البشرية، ومشكلات عالم الإسلام المخيفة، ومصائر التفكير الديني في عالم يتغير فيه كل شيء.

إن تحديث الإلهيات والمعارف الدينية يتطلب الخروج من السياقات الكلاسيكية للتفكير الديني، وعدم التوقف عن طرح تساؤلات جسورة، والتوكؤ على منهجيات



ومفاهيم، مستوحاة من المكاسب الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل وفتوحات المعارف البشرية، تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة رحمانية للإله، تستلهم مايتحلى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى، ورحمته التي وسعت كل شئ.

مجتمعاتنا ضحية قراءة فاشية للنص الديني. إن تحرير الانسان يبدأ بتحرير صورة الله، من الظلام والكراهية والقتل الغارقة بها. مالم يغدُ هذا هو حلمنا الذي ننشده جميعاً، سنلبث مصفدين في ولائم الدم المسفوح، وزنزانات الرقص على أشلاء الضحايا.

لقد وصلنا إلى درجة مخيفة، إذ توطن وحش الكراهية قلوب جماعات من الشباب في مجتمعاتنا، فأضحى مرضاً، يبلغ مرتبة تفوق قدرة الكائن البشري على التحكم به، وتفاقم هذا المرض بنحو تغلغل فيه العنف وتشبّعت به الذات، فتبدّى في لغتهم وأصواتهم وأجسادهم ومواقفهم، وفشلوا في إخفائه مهما حاولوا أن يغلّفوه ويتكتّموا عليه.

أعرف شباباً ممن يتفانون في تلوين سلوكهم بصورة مشرقة، ويحاولون تقليد ومحاكاة سلوك شخصيات مسالمة دافئة وديعة، لكنهم يفشلون في التغلب على عدوانيتهم المتجذرة، وكراهيتهم لكلّ شيء من حولهم، فصاروا كأنهم قنبلة موقوتة تتفجر عنفاً، مع أول تماس بأي كائن بشري.

لا يمكننا تحرير الشباب من السقوط في شبكات الإرهاب، إلاّ بتحرير الخطاب الديني من احتقار الآخر، وإهانة الأغيار.

أعني بـ«الإنسانية في الدين»: إنجاز مصالحة بين المتدين ومحيطه والعصر الذي يعيش فيه، والإصغاء لإيقاع الحياة المتسارعة التغيير، ووتيرة العلوم والتكنولوجيا التي لا تكف عن مفاجأتنا كل يوم بجديد، تتبدل معه صورة العالم، وتختلف تبعاً لها أساليب تعاطينا مع الواقع، وتتيح لنا وسائل تكنولوجيا المعلومات والنانو والتقنيات الجينية مغامرات وعي، توقظ عقولنا وتخرجها من الحالة السكونية، وتقدم لنا سلسلة معطيات ومعارف وأدوات، تصوغ لنا تصورات وإدراكات وأفكاراً، تتبدل معها رؤيتنا للعالم والحياة.



لا تعد دعوتي لـ«انقاذ النزعة الإنسانية في الدين» بأجوبة، وإنما يهمني طرح الأسئلة، والحرص على تنمية روح التفكير النقدي، الذي يفضي بدوره، وبنحو متواصل، للتساؤل المستمر، وتدريب التفكير على عدم الكفّ عن التحري وفحص المسلمات. ولا يتجاوز ذلك إلا بمقترحات وافتراضات وآراء، يعرضها للنقاش والحوار والتفكير. إنه محاولة للتفكير خارج الأسيجة التقليدية، ودعوة للنظر في القطعيات واليقينيات والجزميات، والخلاص من: تكرار المكررات، وشروح الشروح، وهوامش الهوامش، وتعليقات التعليقات.. والتحرر من: الشغف بما هو كمي بدلاً من مما هو كيفي، واستئناف النظر في كل ما عطّل التفكير الديني في الإسلام، وأقعده عن إرواء الظمأ الأنطولوجي للمقدس في حياة المسلم اليوم، وأعاقه عن مهمته في تكريس الإيمان، وتجذير وتنمية الأخلاق في الحياة.

حياتي عبور متواصل:

أود أن أُشير إلى أن شيئاً مما سطرته هنا يحكي جروح حياتي،كتبته بدم القلب، لا بالحبر، لأني لحظة كتابتي استفاقت مواجع حياتي، وتفجرت المكبوتات المترسبة في ذاتي.

ضَجّت حياتي بمُشاكَسَةِ الأيام، والموْاقِف المتنوعة، والظروف المتغيرة، لكني كنت وما زلت أقاوم قسوة الأيام بالاصرار على المضي حتى النهاية، مهما كانت أشواك دروب أحلامي.

لم أهزم أشباح الموت إلاّ بالتشبث بإرادة الحياة. لم أتغلب على كلمات اليأس إلاّ بأناشيد الأمل. لا أغادر العمل إلاّ لعمل آخر، لا أتوقف أو أتعطّل مهما كانت الصُعُوبات.

أدركت مبكراً أنه مهما تخلّقَ الانسانُ وتهذّبَ ينبغي أن تظل تربيتُه لذاته عمليةً يوميةً متواصلةً، لأن الانسانَ كائنٌ لا يستطيع الخلاصَ بسهولة من الشر القابع في داخله، أو يتغلب على هشاشته، أو يتحرر من ضعفه. مضافاً إلى أن سُلّم تكامل الانسان لا نهاية له. تربية الذات وتهذيبها لن تبلغ غاياتها القصوى أو تنتهي إلى مدياتها النهائية مهما امتد عمر الانسان.

تعلّمتُ أن الحياةَ عبورٌ متواصلٌ. الشكُّ هو الذي أعبر منه إلى اليقين، الخطأُ هو الذي أعبر منه إلى الصواب، الجهلُ هو الذي أعبر منه إلى العلم، الظلامُ هو الذي أعبر



منه إلى النور، الغموض هو الذي أعبر منه إلى الوضُوح، التردّد هو الذي أعبر منه إلى الإقدام، القُبْحُ هو الذي أعبر منه إلى الجَمال، الطَيْشُ هو الذي أعبر منه إلى الوَقَار، الحُمْقُ هو الذي أعبر منه إلى الحِلم، سوءُ الخُلُقِ هو الذي أعبر منه إلى حسن الخُلُقِ، البَغْضَاء هي التي أعبر منها إلى الأُلْفَة، الخِصَامُ هو الذي أعبر منه إلى الإِنْسِجَام، الغَفْلَةُ هي التي أعبر منها إلى اليَقْظة، الصَمْتُ هو الذي أعبر منه إلى الكَلَام، الفَشَلُ هو الذي أعبر منه إلى النَّجاحِ، الضَعفُ هو الذي أعبر منه إلى القُوَّة، العَجْزُ هو الذي أعبر منه إلى القُدْرَة، الهَشَاشَةُ هي التي أعبر منها إلى الصَلَابَة، الوَهْنُ هو الذي أعبر منه إلى الحَماس، الكَسَلُ هو الذي أعبر منه إلى الكَدْح، الخُمُودُ هو الذي أعبر منه إلى التَّوَقُّد، السُكُونُ هي الذي أعبر منها إلى الوَثْبَة، الماضي هو الذي أعبر منه إلى الحَاضِر.

لا أتهيب المغامرة مهما كانت شاقة، ولو افتقدتُ أية وسيلة أستعين بأظفاري للحفر بين الصخور، والعض بأسناني لتفتيتها،كما هي عادتي، منذ مغادرتي بيت أهلي بعمر اثني عشر عاماً، واستقلالي في إدارة شؤون حياتي، وتجرّع مرارت أيامي.

تنبهتُ مبكراً إلى أن النجاح ليس ثمرة الموهبة وحدها، لأنه «لا شئ يأتي بلا جهد إلاّ الفقر». الموهبة بلا مثابرة بمثابة الألماس الغاطس في طبقاتٍ قصيةٍ من الأرض، لا يتكشّف إلاّ بالحفر العميق جداً. الحفر العميق الذي تتكشّف به الموهبة هو الجدية والمثابرة. بلا مثابرة لا تسمح ذاكرة الأيام أن تحمل بصمتنا. التاريخ لا يسمح أن يُخلّد أي اسم لا يحفر توقيعه على الصخر بأظفاره، ولا ينحت صورته على الحجر بأسنانه.

من مهنة أبي في فلاحة الأرض، التي لن يبرح صاحبها الحقل إلى الليل كل يوم، ليعود إليه في الصباح الباكر كل يوم، تدربت من فلاحة الأرض حين أكتب ألا أبرح الكتابة إلاّ للكتابة مجدداً، حين أقرأ ألا أنتهي من قراءة نص إلاّ وأبدأ من جديد قراءة نص آخر، حين أعمل ألا أنتهي من عمل إلاّ وأبدأ من جديد في العمل الذي يليه.

يسرقني عن التواصل مع الناس السكر المزمن بالعمل. حاولت أن ألوذ بالكتابة، التي أجد فيها أحياناً دواء لشئ من مواجع الروح وشناعات العالم. منذ شهرين كنت أعمل كل يوم ١٥ ساعة، مشغولاً بتحرير هذا الكتاب. وبعد فراغي منه أبدأ بتحرير نص آخر، وهكذا. لدي برنامج يغطي كل ما تبقى من أيامي.

كل معلومة ورؤية تضمنها هذا النص، تشي بما تحفل به ذاكرتي، وتبوح بشيء



من سيرتي الفكرية الروحية الأخلاقية. متمنياً أن تمنحني الأيام فرصة العودة إلى ما كتبته هنا،كي أعززه بما نسجته دروب أحلامي، ورسمته خرائط أيامي، وتكلّمت عنه أقدامي الحافية التي لم يرهقها تراب الأزقة.



- 3 -

المثقّف الرسوليّ علي شريعتي

ترحيل الدين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا




مكتبة
الفكر الجديد

نودّ أن نشير بإيجازٍ إلى اتّجاهات التفكير الديني المعاصرة في إيران، قبل المضيّ في الحديث عن علي شريعتي، المثقّف الرسولي الّذي اشتهر بخطاباته التعبوية، شديدة التأثير في الشباب قبيل الثورة الإسلامية، وتحريضه المجتمع على الانخراط في مناهضة نظام الشاه محمّد رضا.

وبغية التعرّف على موقع شريعتي في خارطة التفكير الديني الإيراني ووجهة تفكيره، نشير بإيجازٍ إلى تلك الاتّجاهات العامّة في هذا التفكير، ونتدرّج في عرضها في سياق مرحلتها التاريخية. وهو تصنيفٌ يشي بمراحل صيرورة المثقّف الديني الجديد في إيران، ونمط الرؤية إلى العالم الّتي يصدر عنها، في فهمه للدين والنصّ الديني والتراث، في كلّ محطّةٍ من تاريخ إيران القريب. ومحاكاته للنموذج المعرفيّ المهيمن في كلّ فترةٍ.

وبقدر ما يتضمّن هذا التصنيف من بيانٍ يوضّح أين يقع كلّ مفكّرٍ وطبيعة منجزه المعرفي، إلّا أنّه يلتبس بهجرة غير واحدٍ من المفكّرين من رؤيةٍ إلى أخرى، واختلاف رؤاهم، تبعًا لمراحل حياتهم، وطبيعة المتغيرات والتحوّلات الّتي تحرّك عبرها الاجتماع الإيراني، وتراكم خبرات ووعي المفكّر، وحسّاسيّاته الروحية والعاطفية، وجسارته العقلية في المراجعة والنقد الذاتي، ومغامرته في العبور الى فضاءاتٍ أرحب[1].

---

(1) – الرفاعي، عبد الجبار. «الفيلسوف المغمور داريوش شايغان..». مجلة الكوفة س 2: ع 1، 2013. تحدثنا في هذه المقالة عن ثلاث مراحل فكرية لشايغان. وهكذا عبر عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، أكثر من محطة في رحلتهما، في حين انتهى مصطفى ملكيان – أصغرهم سنا – حتى اليوم، الى المرحلة الخامسة. وهذه ظاهرة في التفكير الديني في إيران



اتّجاهات التفكير الديني في إيران

تتلخّص اتّجاهات التفكير الديني المعاصرة في إيران بما يلي:

أ- **اتّجاه موروثٍ «تقليديٌّ»: هذا الاتّجاه امتدادٌ للتقاليد العريقة في الدراسات الدينية في الحوزة[1]. ما زال هذا الاتّجاه مهيمنًا في الحوزة القمّيّة وغيرها من الحوزات في إيران. ويعبر عن تراكم خبرةٍ واسعةٍ لقرونٍ عديدةٍ في تعليم ودراسة الإلهيات والمعارف الإسلامية، والفقه وأصوله، والمنطق الأرسطي والفلسفة والعرفان. ويتّسم بالتوغّل العميق في التراث ومسالكه المتنوّعة، خاصّةً الفقه وأصول الفقه، واستيعابه لأسئلته ومقولاته ومفاهيمه، ومحاولات وصلها بالعصر، والحرص على تمثّلها.**

ب- **اتّجاهٍ إحيائيٌّ**: يتمثّل هذا الاتّجاه في تيارين:

1 - **تيّارٍ فلسفيٍّ عرفانيٌّ**: سعى هذا الاتّجاه لمواكبة العصر، وحاول أن يقدّم تفسيرًا يستلهم الميراث العقلي والعرفاني في التراث، ويتوكّأ على آثار ملا صدرا الشيرازي ومدوّنته في الحكمة المتعالية، ومرجعيّاته في آثار محيي الدين بن عربيٍّ. وتمثّل هذا الاتّجاه (حلقة قمٍّ الفلسفية) الّتي أسّسها السيّد محمّد حسين الطباطبائي، بمعيّة مجموعةٍ من تلامذته، في الحوزة العلمية بقمٍّ. التأمت هذه الحلقة عام 1951 بعقد ندوة نقاش فلسفيٍّ ليلتين كلّ أسبوعٍ، اتّسعت لمجموعةٍ متميّزةٍ من تلامذته، مثل: مرتضى مطهّري، حسين علي منتظري، محمد حسين بهشتي، مهدي حائري، جعفر سبحاني، موسى الصدر.. وغيرهم.كان هدف الطباطبائي إنتاج نصٍّ فلسفيٍّ مكثّفٍ، يستعيد مقولات الفلاسفة المسلمين، وينفتح على شيءٍ من آفاق الفلسفة الغربية الحديثة، خاصّةً فيما لم يبحثه مستقلًا الفلاسفة

= تؤشر الى تصالح الاجتماع الإيراني مع المعارف ومعطيات العلوم الإنسانية واللاهوت الغربي وفلسفة الدين الجديدة، وشجاعته في الاستعارة والاقتباس والتركيب والدمج بين المفاهيم المنتمية الى أنساقٍ معرفيةٍ وشبكاتٍ مفاهيميةٍ متغايرةٍ، خلافا لما هو سائدٌ في المحيط العربي. وهذه الظاهرة تتطلّب نظرًا مستأنفًا.

(1) - أشارت بعض الصحف الإيرانية، الصادرة في 2/ 9/ 2014، إلى أن مجموع التلامذة والمدرسين في إيران في الحوزات في قم وغيرها يقارب المائة وخمسين ألفًا.



المسلمون، مثل نظرية المعرفة ومباحثها[1]. لكن اطلاع هذه الحلقة على الفلسفة الغربية ظل يعتمد على ترجمات وكتابات مبكرة بالفارسية مطلع القرن الماضي، لا تخلو من تبسيط في التعريف بهذه الفلسفة وفهم آراء فلاسفتها، ومطالعتها في سياق موروث فلسفي عرفاني ايراني[2].

2 - **المدرسة التفكيكية: وهي حركةٌ تتمحور حول إحياء التفكير النصوصي الحديثي، وتناهض التفكير العقلاني في الإسلام، دشّنها جماعةٌ من** مدرّسي الحوزة في مشهد في النصف الأوّل من القرن العشرين، من أبرزهم مهدي الأصفهاني، مجتبى القزويني، موسى الزرآبادي وغيرهم، **وأعاد تكوينها محمد رضا حكيمي. تدّعي التفكيكية أنّها تنشد غربلة وتفكيك ميراث الوحي والنبوة الّذي عبّرت عنه مدرسة أهل البيت، من** العناصر الوافدة من أثينا والإسكندرية وفارس القديمة. وبعبارةٍ موجزةٍ: **التفكيكية هي صياغةٌ متطوّرةٌ للحركة الإخبارية. وكأنّها تجترح المحال في ما تطمح إليه، إذ تحلم بنمطٍ من التفكير الديني يتعالى على أيّ مشروطياتٍ** تاريخيةٍ أرضيةٍ بشريةٍ، اجتماعيةٍ، اقتصاديةٍ، سياسيةٍ، أثنيةٍ، ثقافيةٍ، لغويةٍ... ألخ. وكأنّها تعمل على إلغاء صيرورةٍ تاريخية يتعذر أن تلغى، وتنشد نفي ما يتراكم على النصوص الدينية من شروحٍ وتفسيراتٍ وآراء يفرضها التغيير الاجتماعي، وتحوّلات المجتمعات الإسلامية عبر العصور، وما تؤول إليه حركة الواقع ورهاناته وتطوراته، التي لا تتوقّف أو تتعطّل.

ج- **اتّجاهٍ تجديديٌّ**: نشأ وتطوّر هذا الاتّجاه خارج الحوزة، وكان روّاده مجموعة

---

(1) - تحدثت عن حلقة قمٍّ الفلسفية في كتابي (تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية)، بغداد: دار المدى، 2010، ص 226- 228.

(2) كان كتاب «سير حكمت در اروپا» لمحمدعلى فروغى هو أول كتاب بالفارسية يتناول الفلسفة الأوروبية، منذ عصر ما قبل سقراط في اليونان إلى العصر الحديث. وهو كتاب يتسم عرضه لهذه الفلسفة بتلخيص وتبسيط ساذج أحياناً. صدرت أجزاء هذا الكتاب في السنوات التالية، على التوالي: ج1: 1931. ج2: 1939، ج 3: 1941. فروغي مثقف وسياسي ايراني معروف، توفي 1942. ورغم ان هذا الكتاب يفتقر لخبرة المتخصص الشاملة المعمقة، لكنه أضحى مرجعاً أساسياً للكثير من دارسي الفلسفة في ايران، وهم كثر، خاصة أولئك الذين لم يتكونوا في سياق أكاديمي حديث في هذا المجال، ولم يتعلموا اللغات الغربية، إلى أن ظهرت فيما بعد ترجمات وكتابات جادة بالفارسية لمتخصصين، أصابوا تكويناً أكاديمياً جيداً، ودرس بعضهم تلك الفلسفة بلغاتها الأم.



من المفكّرين، ممّن ظفروا بتكوينٍ أكاديميٍّ حديثٍ، وتكوينٍ لغويٍّ متعدّدٍ، كذلك كانوا على صلةٍ عضويةٍ بأساتذةٍ كبارٍ في حوزة قمٍّ، فأصاب معظمهم تكوينًا موروثًا في الفلسفة والعرفان.

يعود تشكّل النواة الجنينية لهذا الاتّجاه إلى عصر «المشروطة»، ثمّ تنامى بمرور الزمن.

عبر مسيرة هذا الاتّجاه ساد كلّ مرحلةٍ تيّارٌ فكريٌّ، قدّم تفسيرًا محدّدًا للدين والتراث، نوجزها في الآتي:

1 - **تيّار التفسير العلمي**: كان المهندس مهدي بازرگان (أوّل رئيس وزراء للحكومة المؤقّتة بعد الثورة الإسلامية) رائدًا للتفسير العلمي للقرآن والنصوص الدينية، وهو توجّهٌ نشأ منذ القرن التاسع عشر، وشاع في النصف الأوّل من القرن العشرين بين الكثير من المثقّفين المسلمين، خاصّةً في البلاد العربية. فكانت جهود بازرگان نموذجًا لذلك، إذ تكثّفت جهوده في تفسير القرآن على المقارنات والمقاربات مع معطيات العلوم والاكتشافات الحديثة. وهكذا نعثر على هذه النزعة في آثار (شريعتي الأب) محمد تقي، وبصورة أقلّ (شريعتي الابن)، ويد الله سحابي، والسيّد محمود الطالقاني... إلخ. نشأ هذا التيّار في الأربعينيات والخمسينيات والستّينيات من القرن العشرين، واضمحلّ بالتدريج في السبعينيات. ولم يعد له ممثّلون معروفون اليوم[1].

2 - **تيار الهوية «الذاتية»**: أحمد فرديد، الفيلسوف الشفاهي، أو «الفيلسوف ضدّ الفلسفة»، كما عنونت مقالتي عنه، المنشورة في مجلّة الكوفة الأكاديمية[2]، هو أبرز رائد للهوية والذاتية. يجترح فرديد مصطلح (غربزدگی) بمعنى (الإصابة بالغرب)، فالغرب بمثابة وباءٍ أصاب اليونان القديمة، منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو، ومنها تفشّى، فتسمّم به العالم. (الإصابة بالغرب)

---

(1) – انتهى المرحوم مهدي بازرگان في السنوات الأخيرة من حياته إلى أنّ هدف رسالة الأنبياء إنّما هو معرفة الله والآخرة. إذ ألقى بازرگان محاضرةً في الاتحاد الإسلامي للمهندسين في طهران عام 1992، بعنوان «الآخرة والله فقط برنامج بعثة الأنبياء». بازرگان، مهدی. مجموعهٔ آثار. تهران: بنياد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان، 1388 = 2009؛ آخرت وخدا، هدف بعثت انبياء، ص 265- 480.

(2) – الرفاعي، عبد الجبّار. «أحمد فرديد فيلسوفٌ ضدّ الفلسفة». مجلّة الكوفة، س 2: ع 3، 2013.



عنده عبارةٌ عن حقيقة (الإصابة باليونان). لا يتردّد فرديد في نعت الغرب، منذ الحضارة اليونانية حتّى اليوم بالوباء المتفشّي في العالم زمانيًّا وجغرافيًّا. فيعمم هذا الوباء - كما يسمّيه - على تاريخ الإسلام، الّذي يرى أنّه «مشحونٌ بآراء وعقائد الإصابة بوباء الغرب». ويحلو له أن يصنّف «الإصابة بالغرب» إلى: «مضاعفةٍ وغير مضاعفةٍ، بسيطةٍ ومركّبةٍ، إيجابيةٍ وسلبيةٍ». يتّخذ فرديد من «الإصابة بالغرب» معيارًا يصدر من خلاله أحكامه القدحية حيال الفلاسفة والمتصوّفة والعرفاء وغيرهم.

يصوغ فرديد رؤيته استنادًا إلى علم الأسماء الإلهية عند ابن عربيٍّ، وفلسفة هايدغر، واللسانيات وعلم اللغة المقارن والفيلولوجيا، منقّبًا عن جذور الألفاظ والكلمات وأنسابها. ويلفّق أنظمةً معرفيّةً متباينةً، ويخلط بينها بشكلٍ لا يخلو من التباسٍ وغموضٍ واضطرابٍ، بتركيب مقولاتٍ ومفاهيم متنافرةٍ، لا تنتمي إلى السياق ذاته، في إطار بناء مقولاته، فيوحّد بين ابن عربيٍّ وهيدغر، والفيلولوجيا وفلسفة التاريخ، في مزيجٍ غير متجانسٍ، تختلط فيه عناصر مختلفةٌ، ويعمل على صياغة مقولاتٍ يجترح لها تسميات خاصّة[1].

ونعثر في آثار شريعتي على بصمات واضحةٍ لمفاهيم هذا التيّار، مثل دعواته الحماسية للعودة إلى: الأصالة، والهوية الحضارية، والذاتية، حتّى أنّه خصّص لـــلأخيرة كتابًا كاملًا، أسماه «العودة إلى الذات»، وعالجها في موارد مختلفة من أعماله.

طغت في هذه المرحلة مفاهيم الهوية، والذاتية، والخصوصية الحضارية، والسياقات الاجتماعية والثقافية والدينية المحلية للاجتماع الإيراني، في خطابات وآثار أبرز المثقّفين الإيرانيين.

مضافًا إلى أن فرديد وشريعتي كان حسين نصر من أبرز دعاة «الذاتية». وإن كان مفهوم الذاتية والهوية لديه أنطولوجيًّا ملتبسًا غامضًا، يحيل إلى «الحكمة الخالدة»[2]. ورغم أنّ هذا المفهوم أنطولوجيٌّ وملتبسٌ أيضًا لدى فرديد، لكنّ تفسيره يختلف عن تفسير نصرٍ للهوية.

---

(1) الرفاعي، عبد الجبّار. «أحمد فرديد فيلسوفٌ ضدّ الفلسفة». مجلّة الكوفة، س 2: ع 3، 2013.

(2) - الرفاعي، عبد الجبار. «حسين نصر: الجسد للغرب - الروح للشرق». مجلّة الكوفة، س 3: ع 1، 2014.



يمتلك حسين نصر خبرة جيّدة بالحداثة الغربية ومناهجها وأدواتها النقدية، ومعرفة بجرأتها في تفكيك وغربلة مقولاتها ومواقفها. حتى إنّ المراجعات النقدية الجادّة التي كتبها هو وجماعة «السنّة»، للمفاهيم المفتاحية للحداثة والتنوير،كالعقل والتقدّم والعلم والتكنولوجيا والحرية الفردية، تأثّرت بالنزعة النقدية للحداثة، ووظّف فيها ما تعلّمه من تلك المراجعات النقدية. لكنّ المعروف عن حسين نصر عدم اكتراثه بالنقد، ووثوقيته ووفائه لآرائه، وإصراره عليها، وتكرارها منذ كتاباته الأولى إلى اليوم. فلم أعثر في آثاره بمختلف سنوات تدوينها على مراجعةٍ، أو تقويمٍ، أو نقدٍ، أو اعترافٍ بخطأ، أو تصويب رأي غير صحيح كان يتبنّاه.كأنّ مفاهيمه كافّة ولدت ناجزةً مكتملةً.

لا يكفّ حسين نصر عن تبجيل الماضي، والثناء على التاريخ، وتنزيه مسيرة الأديان في المجتمعات البشرية، من دون أيّة إشارة لما يضجّ به التاريخ من حروبٍ دينيةٍ، تواصلت عشرات أو مئات السنين، كالحروب الصليبية الّتي استمرّت لقرنين. كما لا يتحدّث عن اضطهاد وقمع وتعذيب وإعدام محاكم التفتيش الدينية في العصور الوسطى لأعدادٍ كبيرةٍ من العلماء والأحرار.كذلك لا يذكر نصرٌ صلب الحلّاج، وإعدام شيخ الإشراق السهروردي، وشمس الدين محمّد بن مكّيٍّ العاملي (الشهيد الأول)، وزين الدين بن عليٍّ (الشهيد الثاني) وغيرهم. ويتجاهل فتاوى تكفير محيي الدين بن عربيٍّ، وجلال الدين الرومي، وعمر الخيام، وما يتضمنه كلام الفرق وفقه المذاهب من تكفير لغير المسلم وأحياناً للمسلم.

إنّ حسين نصر وجماعته يتنكّرون للأطر الاجتماعية للمعرفة، ويتعاطون مع معارف ووقائع وأفكار الماضي، باعتبارها متعاليةً على الواقع، عابرةً للزمان والمكان[1].

أمّا علي شريعتي فإنّه لا يقارب مفهوم الذاتية والهوية من منظورٍ أنطولوجيٍّ، وإنّما يقدّم تفسيرًا اجتماعيًّا ثقافيًّا ثوريًّا لـ (العودة إلى الذات). وبذلك لا يتطابق مفهوم الذات والهوية في تفسير كلّ واحدٍ من هؤلاء المفكّرين الثلاثة.

3 - **تيّار الماركسية الإسلامية:** تنوّع التأثّر بالماركسية والحركات الاشتراكية في

---

(1) الرفاعي، عبد الجبّار. «حسين نصر: الجسد للغرب - الروح للشرق». مجلّة الكوفة، س 3: ع 1، 2014.



عالم الإسلام، فظهرت مؤلّفاتٌ عديدةٌ تخلع على بعض صحابة النبيّ (ص) رداءً اشتراكيًّا، وحاولت كتاباتٌ أخرى أن تقدّم تفسيرًا ماركسيًّا لحركات الخوارج والقرامطة والزنج في العصرين الأموي والعباسي[1]. واتّسعت موضة تلوين الإسلام بالماركسية وتلوين الماركسية بالإسلام في الخمسينيات والستّينيات من القرن الماضي، لحظة غرام النخب بوعود الاشتراكية وأحلام الشيوعية.

وتفشّت عدوى التفسير الماركسي والاشتراكي إلى التفكير الديني الإيراني أيضًا، وتخطّت العدوى في إيران التفكير النظري، عندما تحوّلت إلى بناء أحزابٍ ومنظّماتٍ تبتني أيديولوجيتها على تلفيقٍ مشوّهٍ يخلط الإسلام بالماركسية. وتمثّل منظمة مجاهدي الشعب (سازمان مجاهدين خلق ايران) أبرز نموذجٍ لهذا الخلط والتركيب للمقولات المتضادّة في إيران. تأسّست هذه المنظمة عام 1965، أسّسها: محمد حنيف نجاد، وسعيد محسن، وعبد الرضا عبدي. كان اسمها في بداية نشأتها منظّمة المجاهدين (سازمان مجاهدين)، ثمّ أضحت لاحقًا باسم (منظّمة مجاهدي الشعب). وهي حزبٌ سياسيٌّ معارضٌ لنظام الشاه محمد رضا، ولاحقًا للجمهورية الإسلامية الإيرانية، يعتمد أيديولوجيا ثوريةً تلفيقيةً، بصياغةٍ مبتذلةٍ لماركسيةٍ إسلاميةٍ[2].

كان المثقّف والسياسي الإيراني محمد نخشب (1923 – 1976)، أوّل من صاغ رؤيةً أيديولوجيةً تخلط الاشتراكية بالدين والتراث. أسّس محمد نخشب بمعية حسين راضي (نهضة التوحيديين الاشتراكيين)[3]، وهم جماعةٌ من الشباب المتديّنين ذوي نزعةٍ اشتراكيةٍ. انصبّ اهتمام نخشب وجماعته على الأبعاد الأخلاقية والإنسانية في الدين، وعمل على إنتاج قراءةٍ إسقاطيةٍ على النصّ الديني والماضي والتراث، فخلع عليه صورةً اشتراكيةً، وكان يحسب أنّ الاشتراكية الإنسانية العملية تجسدت في صدر الإسلام، أمّا الاشتراكية الأوربّية فهي اشتراكيةٌ خياليةٌ. تأثّر بأفكاره ومنحاه الاشتراكي في تأويل الإسلام علي شريعتي في بداية حياته، فترجم كتاب (أبو ذرٍّ الغفاري) لعبد الحميد جودة السحار، تحت عنوان (أبو ذرٍّ التوحيدي الاشتراكي).

---

(1) – يمكن العثور على نماذج لهذا التفسير في آثار: مصطفى السباعي، أحمد عباس صالح، حسين مروة، هادي العلوي... وغيرهم.

(2) – جعفريان، رسول: جريانها وسازمانهاى مذهبى سياسى ايران 1320 – 1357. تهران: نشر علم، 1391 = 2013، ص 543 – 549.

(3) – نهضت خداپرستان سوسياليست.



«ابوذر، خداپرست سوسياليست»[1].

4- **تيّارٍ معرفيٍّ عابر للأيديولوجيا: يتوكّأ هذا التيّار في تفسير الدين وتجلّياته في حياة الفرد والمجتمع على فلسفة العلم والألسنيات وعلوم التأويل والهرمنيوطيقا وفلسفة الدين والإلهيات الجديدة في الغرب.كما يوظّف علم الاجتماع والإنثروبولوجيا وعلم النفس والعلوم الإنسانية في دراسة وتحليل الظواهر الدينية.**

يهتمّ هذا التيّار بنصوص الأديان الآسيوية الشرقية وتجاربها الروحية.كما يشتدّ اهتمامه بالموروث الصوفي المتأخّر في الإسلام، أعني آثار محيي الدين **بن عربيٍّ ومولانا جلال الدين الرومي، وغيرهما. وعادةً ما يحيل إلى تلك النصوص، سواءٌ كانت نثرًا أو شعرًا.**

وكأنّ هذا النمط من التفكير الديني يريد أن ينتقل، **من الأيديولوجيا إلى الأنطولوجيا. وبتعبير المتصوفة، ينشد الارتقاء والصعود، من الشريعة إلى** الطريقة ثمّ الحقيقة.

يشدّد هذا التيّار على التمييز بين الوحي والتجربة النبوية والقراءة النبوية للعالم، الدين والمعرفة الدينية، الدين والتديّن، الدين والأيديولوجيا، إسلام الحقيقة وإسلام الهويّة، إسلام التحقيق وإسلام التقليد، إسلام التأسيس وإسلام التثبيت، إسلام التاريخ وإسلام الرسالة.. إلخ.

وأبرز روّاد هذا التيار اليوم هم، داريوش شايغان، عبد الكريم سروش، محمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان.

بدأت هذه الأفكار بالظهور الأوّلي، في مجلّة الفكر الإسلامي (انديشهى اسلامى)، وهي دوريةٌ شهريةٌ أصدرها محمد مجتهد شبستري في العام الثاني للثورة الإسلامية، واختفت قبل أن تكمل عامها الأوّل. ومنذ ذلك الحين بدأت مفاهيم هذا التيّار بالتدفّق، فبعد مضيّ أربع سنواتٍ من عمر الثورة الإسلامية كتب عبد الكريم

---

(1) - لا يتّسع المقام في هذه التوطئة للحديث عن أحزاب ومنظّمات هذا التيار، وهي منظّماتٌ تورط بعضها بأعمال عنفٍ واغتيالاتٍ. مثل منظّمة «فرقان»، وهي منظّمةٌ أسّسها أحد رجال الدين الشباب «أكبر كودرزي»، وتورّطت باغتيال المرحوم الشيخ مرتضى مطهّري وغيره من الشخصيات المعروفة. انظر: جعفريان، رسول. المصدر السابق: ص 774 - 790.



سروش سلسلة مقالاتٍ نشرتها مجلّة العالم الثقافي (كيهان فرهنگی)، تناولت الاختلاف بين الدين بوصفه ثابتًا، والمعرفة الدينية - أي فهم الدين - بوصفه متغيّرًا. ثمّ صدرت في كتاب (قبض وبسط نظريّة الشريعة)[1].

وكان نشر تلك المقالات وجمعها لاحقًا في كتاب إيذانًا بتدشين مسارٍ مختلفٍ **للتفكير الديني في إيران، إذ كان صدور كتاب (قبض وبسط نظرية الشريعة) بمثابة المنعطف، بل الجرح النرجسي للتفكير الديني التقليدي.**

وتواترت فيما بعد كتاباتٌ للمؤلّف نفسه ولمفكرين آخرين في السياق ذاته، تعلن رؤًى مغايرةً للسائد، وتبوح بانبثاق سؤالٍ ميتافيزيقيٍّ جديدٍ، وتقتحم حقولًا لم يغامر **التفكير الديني في إيران بالتوغّل فيها من قبل، وتقترح مقولاتٍ لاهوتيّةً بديلةً.**

علي شريعتي

في 23-11-1933 وُلد علي شريعتي، في قريةٍ على تخوم الصحراء تدعى (مزينان)، وهي تابعةٌ لمدينة (سبزوار) في إقليم (خراسان) في إيران، وتوفّي في لندن بتأريخ 21- 7-1977. نشأ في عائلةٍ متديّنةٍ، ينحدر فيها الأبوان من سلسلة آباء هم رجال دينٍ ودعاةٌ ومدرّسون للمعارف الإسلامية. تلقى والده محمد تقي شريعتي تعليمه الديني في الحوزة العلمية في مشهد، ومارس وظيفته فيما بعد معلّمًا في المدارس الابتدائية، ثمّ أسّس في فترةٍ لاحقةٍ منتدًى ثقافيًّا إسلاميًّا دعاه (مركز ترويج الحقائق الإسلامية)[2]، لتربية وإعداد الشباب وتوجيههم إسلاميًا.

كان شريعتي الأب معلّمه الأوّل، وواصل الابن تعليمه، حتّى حصل على ليسانس (الأدب الفارسي) من كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانية بمشهد سنة 1958، ثمّ التحق بجامعة السوربون في باريس سنة 1960 لدراسة الدكتوراه، وفي عام 1964 ناقش أطروحته في التاريخ، الّتي تناولت ترجمة وتحقيق كتاب (فضائل بلخ)، لصفيّ الدين البلخي، بإشراف: جيلبرت لازارد[3].

---

(1) - قبض وبسط تئوريک شريعت.

(2) - كانون نشر حقايق اسلامی.

(3) - الشائع أنّ المرحوم د. علي شريعتي متخصّصٌ في علم الاجتماع والأديان، بينما راجعت كلّ الكتابات الّتي دوّنها باحثون إيرانيون متخصّصون عنه، واعتمدوا على شهادات معاصرين له في الجامعة، وعلى وثائقه الشخصية، كذلك اطّلعت أنا على مصوّرات وثائق خاصّةٍ به، فلم أعثر فيها على ما يشير إلى أنّه متخصّصٌ في علم الاجتماع والأديان.



لم يقتصر شريعتي على الدراسة في الجامعة، بل - كما يقول هو - انخرط في تلمذة خارج إطار الدكتوراه، على يد مجموعةٍ من الأساتذة الكبار في باريس وقتئذٍ، مثل: لويس ماسينيون، وجورج غورفيج، وجاك بيرك، وجان بول سارتر[1]، فواظب على الإصغاء لهم، والتواصل معهم، ولفرط تعلّقه بهم وشغفه برؤيتهم، وصفهم في بعض كتاباته المتأخّرة بـ (معبوداتي)[2]. كما تحمّس للهموم النضالية لحركات التحرير، خاصّةً (جبهة التحرير الجزائرية)، وتوثّقت صداقته مع المناضل المعروف فرانز فانون، واهتمّ شريعتي مع أحد زملائه بترجمة كتاب فانون (معذّبو الأرض) إلى الفارسية، ونشره لاحقًا في إيران.

وصف شريعتي نفسه بأنّه، (معلّم جيلِ الشباب)[3]، فيما وصفه مريدوه بـ (المعلّم الشهيد)[4]،

: لكنّ الغريب أنّ آثار شريعتي وردت فيها عباراتٌ تؤشّر إلى تخصّصاتٍ متعدّدةٍ له، مثلا يقول: «دراستي في علم الاجتماع»، مجموعه‌ى آثار ج 31: ص 316. «دراستي وتخصّصي في تاريخ علم الاجتماع»، مجموعه‌ى آثار ج 28: ج 57. «دراستي في علم اجتماع الدين»، مجموعه‌ى آثار ج 28: ص 71. «دراستي وتدريسي في تاريخ الأديان»، مجموعه‌ى آثار ج 26: ص 15.: «بوصف تخصّصي العلمي هو في علم الاجتماع الديني، وهذا التخصّص منسجمٌ مع عملي، فإنّي أسعى لتدوين نوع من علم الاجتماع؛ المرتكز على الاسلام والمصطلحات المستوحاة من القرآن والحديث». اسلامشناسى، ص 23.

انظر: متينى، جلال. ايرانشناسى س 5:ع 4، ص 835 - 899. س 6:ع 2، ص 377 - 441. رهنما، على. مسلمانى در جستجوى ناكجا آباد، ص 235 - 238. هاشمى، محمّدمنصور. دين انديشان متجدد: روشنفكرى دينى از سروش تا ملكيان. 115. جعفريان، رسول. مصدر سابق. ص 712.

(1) - كتب الصحفي الإيراني مصطفى خلاجي في مقالته، بمناسبة وفاة عالم الاجتماع الإيراني إحسان نراقي، في صحيفة الشرق الأوسط، الصادرة في لندن، يوم الأحد 16-12-2012، قائلًا: «لم يكتف نراقي بعدم الاعتراف بشريعتي كعالم اجتماع فحسب، بل أكّد أيضًا أنّه مجرّد شخصٍ ضحل التعليم، يكتب ويلقي خطبًا لتضليل الشباب. كما وصف أيضًا ادّعاء شريعتي بمعرفته الشخصية لجان بول سارتر ولويس ماسينيون، بأنّها خدعةٌ، مشيرًا إلى أنّه قد تحقّق من كلّ هذه الادّعاءات في باريس، وتبيّن أنّها مجرّد هراءٍ».

(2) - شريعتى، على. كوير. طهران: انتشارات چاپخش، ط 2، 1379 = 2000، ص 52.

(3) - شريعتى، علي. مجموعه آثار. طهران: انتشارات چاپخش، ط 2، 1379 = 2000، ج 31: ص 256.

(4) - اضطر المرحوم علي شريعتي للهجرة الى لندن، وتوفي هناك في السادس من حزيران 1977، بعد فترة وجيزة من وصوله، وأحاطت بموته ظروف مبهمةٌ غامضةٌ، تنوعت تفسيراتها، ودفعت أنصاره ومريديه للقول بتدبير السافاك (المخابرات الإيرانية وقتئذٍ) مؤامرة لقتله. عشيّة وفاته



و(المعلّم الكبير)، و(الدكتور)[1]. وعرفوه بـ (منظّر أيديولوجيا الثورة)، ذلك أنّه حرص على صياغة تفسيرٍ ثوريٍّ للدين، وسعى إلى وصل العقيدة بالثورة، وبناء رؤيةٍ ثوريةٍ للنصّ الديني والتراث والتاريخ، فالمجتمع الإسلامي كما يرى يحتاج (نارًا فكريةً ثوريةً)[2]. شريعتي يعتقد بأنّه هو من قام بإضرام شعلة هذه النار، الّتي ينبغي أن تبدأ بـ«بسم الله المالك القاهر المنتقم»[3]. كما ذهب إلى أنّ بعثة النبيّ (ص) ودعوته إنّما هي حركةٌ ثوريةٌ[4]، وقرأ ظهور الإسلام بوصفه (ثورةً إسلاميةً)[5]، ورأى أنّ (الإسلام الثوري) انطلق مع الإمام عليّ بن أبي طالبٍ (ع)[6].

يشدّد شريعتي في موارد عديدةٍ من آثاره على المضمون الثوري للإسلام، ويعدّ الإسلام الثوري مناهضًا للإسلام الإصلاحي، بنحوٍ ينفي أن يكون جمال الدين الأفغانيّ ومحمد إقبال ممثّلين للإسلام الإصلاحي، فهو يجيب بالنفي عن تساؤلٍ فيما إذا كانا يمثّلان (التطوّر التدريجي والإصلاح الظاهري للمجتمع)، فيقول: كلّا، بتعبيرٍ آخر إنّهما يدعوان إلى ثورةٍ جذريةٍ عميقةٍ، ثورةٍ في التفكير والنظر والشعور، ثورةٍ أيديولوجيةٍ، ثورةٍ ثقافيةٍ»[7].

= كان عبد الكريم سروش مقيمًا في لندن، وتربطهما علاقة ودية، حضر سروش مباشرة صبيحة وفاته إلى مستشفى جامعة ساوث همبتن، الّذي كانت فيه جثة شريعتي. فكتب يقول: «المرحوم شريعتي كان يتمتّع بصحةٍ جيدةٍ، غير أنه كان مدخّنًا. لم يكن يأكل تقريبًا، بل كان يدخن ويشرب الشاي فقط. حين غادر إيران؛ كان تحت ضغط عصبيٍ ونفسي شديدين جدًّا. بعد وصوله بريطانيا، كان يترقب التحاق ابنتيه به، تلقى اتصالًا هاتفيًّا يشير إلى مغادرتهما المطار في طريقهما إلى لندن. لبث في المطار فترة طويلة، من دون أن يصلا. إثر ذلك انتابته موجة قلق وحزن شديدين، حتى وصلتا. مثل هذه التوترات النفسية، وكذلك مكوثه في الحبس الانفرادي عشرين شهرًا. وقبل السجن عاش متخفيًا أو شبه متخفٍ عن المجتمع. كلّ ذلك جعل قلبه ضحية ضغوط وتوترات حادة، فكان من الممكن إصابته بالسكتة القلبية. وقتئذٍ حدثت وفاته المؤسفة. وكما ورد في تقرير مستشفى جامعة ساوث همبتن: فإنّه لم يُعثر على دليلٍ يشير إلى قتله. وعليه يمكن اعتبار وفاته طبيعيةً». سروش، عبدالكريم. از شريعتى. تهران: مؤسسهى فرهنگى صراط، 1384 = 1995، ص 29 – 30.

(1) – مجموعهى آثار. ج 31: ص ب.
(2) – مجموعهى آثار. ج 21: ص 118.
(3) – مجموعهى آثار. ج 19: ص 109.
(4) – مجموعهى آثار. ج 26: ص 188.
(5) – مجموعهى آثار. ج 3: ص 25.
(6) – مجموعهى آثار. ج 23: ص 105.
(7) – مجموعهى آثار. ج 5: ص 42.



حاول شريعتي أن يصوغ تفسيرًا للثورة الدينية، يتلخّص في أنّ: «الثورة عبارة عن قيام أشخاصٍ من قبيلة الله في كلّ جيلٍ بغية الانتقام الثأريّ من قبيلة الطاغوت»[1]. أمّا كيف يتحوّل الدين إلى ثورةٍ أبديةٍ، فيصرح: «في العقيدة الإسلامية بالتوكّؤ على ثلاثة مرتكزاتٍ، يمكن إنجاز ثورةٍ دائميةٍ: 1- الاجتهاد... 2- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... 3- الهجرة...»[2]. لذلك تصبح «مسؤولية رجل الدين إيجاد ثورةٍ شيعيةٍ في نمط فهم الدين في عصرنا»[3].

أدلجة الدين

أدرك شريعتي أن تفسيره الثوري للدين يتطلّب قراءةً أيديولوجيةً للدين، أو (أدلجة الموروث الديني). والموروث كما يرى يفتقر إلى مثل هذه القراءة، فعكف على إنجازها، إذ يقول: «سألني أحد رفاق الدرب: ما هو برأيك أهمّ حدثٍ وأسمى إنجازٍ استطعنا تحقيقه خلال السنوات الماضية؟ فأجبته: بكلمةٍ واحدةٍ، هو تحويل الإسلام من ثقافةٍ إلى أيديولوجيا»[4]. شريعتي يعتقد بعدم إمكان الاستغناء عنها في اعادة بناء المجتمع، فإنّه «لا بدّ من أيديولوجيا»[5].

تستوعب الأيديولوجيا في رأيه أهمّ أسباب النهضة والتطوّر والتنمية، لأنّ «الأيديولوجيا هي نحوٌ من الإيمان المرتكز على مفاهيم: الوعي، الهداية، السعادة، الكمال، القيم، الحلم، المسؤولية... الفلسفة والعلم تفسّران القيم، الأيديولوجيا تمحو قيمًا وتنتج قيمًا بديلةً. الفلسفة والعلم يتولّيان الكشف والتشريح، الأيديولوجيا تخلق من جديدٍ. الفلسفة والعلم تصنع الفيلسوف والعالم، الأيديولوجيا تصنع المستنير المجاهد»[6]. الأدلجة غايةٌ لإنسانية الإنسان لدى شريعتي، فمن لم يكن مستنيرًا مسلمًا فلا بدّ أن يكون ماركسيًّا من أجل أن يحتفظ بآدميّته، فـ«الآدميّ إن لم يكن مسلمًا مستنيرًا، لكي يكون آدميًّا فيجب أن يكون ماركسيًّا»[7].

---

(1) - مجموعهى آثار. ج 19: ص 10.
(2) - مجموعهى آثار. ج 17: ص 65 - 67.
(3) - مجموعهى آثار. ج 7: ص 264.
(4) - مجموعهى آثار. ج 1: ص 209.
(5) - مجموعهى آثار. ج 28:ص 229.
(6) - مجموعهى آثار. ج 7: ص 93 - 94.
(7) - مجموعهى آثار. ج 23: ص 291 - 292.



يغالي شريعتي بوظيفة الأيديولوجيا، فترتقي لديه إلى مرتبة أن تصير وصفةً تعالج كلّ تشوّهات وأمراض المجتمع، وتمنحه مجموعة أحلامه صفقة واحدة، فهو لا يني يشدّد على أخلاقية الأيديولوجيا، وابتكارها لقيمٍ جديدةٍ، وأثرها السحري في المحو والإثبات، وصياغة مجتمعٍ مثاليٍّ.

لكنّه لا يتنبه إلى أنّ تفشّي الأيديولوجيات اليسارية والقومية والسلفية في مجتمعاتنا، أنتج عقلًا ديماغوجيًا مغلقًا متحجّرًا، يفسّر كلّ شيءٍ بشيءٍ واحدٍ، ويبثّ وعودًا وأحلامًا رومانسيةً خلاصيةً، منقطعة الصلة بالواقع، ويعمل على إنشاء فضاءٍ أيديولوجيٍّ مسيّجٍ بأسوارٍ مقفلةٍ، وكأنّها سجونٌ يولد ويترعرع في داخلها أتباعٌ لا **يطيقون العيش خارج أسوارها، حين تمسي الأيديولوجيا مادّةً لأذهانهم ومشاعرهم، ويمسون هم مادّةً لها.**

الأيديولوجيا نسقٌ مغلقٌ، يغذّي الرأس بمصفوفة معتقداتٍ ومفاهيم ومقولاتٍ **نهائيةٍ، تعلن الحرب على أيّة فكرةٍ لا تشبهها، حتّى تفضي إلى إنتاج نسخٍ متشابهةٍ من** البشر، وتجييش الجمهور على رأيٍ واحدٍ، وموقفٍ واحدٍ، وكأنّها تتمثّل قول فرعون: «قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلاَّ مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ» غافر: 29.

يتبنّى الأيديولوجي نموذجًا تفسيريًّا مسطّحًا أحاديًّا، يمنحه شعورًا مزوّرًا بأنّه قادرٌ على الفهم الدقيق والتحليل العميق لكلّ شيءٍ، وأنّ أفكاره مبتكرةٌ فريدةٌ، ويوحي له ذلك التفسير بنزعةٍ رسوليةٍ خلاصيةٍ، وشخصيةٍ نبويّةٍ إنقاذيةٍ. ويلبث غارقًا لا يستفيق من عبوديّته للأيديولوجيا، حتّى كأنّ سعادته في عبوديته هذه.

إنّ الأيديولوجيا تعطّل التفكير التساؤلي الحرّ المغامر، الّذي يتخطّى ترسيماتها وحدودها. إذ تعمل الأيديولوجيا على إشاعة تقاليد تقدّم فيها الأفكار كحقائق جزميةٍ نهائيةٍ، وترتاب وتقلق من إثارة الأسئلة. بل تشدّد على القول: ليس من الصحيح أن نثير أسئلةً، أو أن نتحدّث بإشكالاتٍ تزعزع ثقة الناس بقضيّةٍ معيّنةٍ. الأيديولوجيا تتنكّر لحقّ الاختلاف والتنوّع، وتشدّد على ضرورة تبنّي المجتمع لمعتقدٍ واحدٍ، ورؤيةٍ مشتركةٍ، وتفسيرٍ موحّدٍ تنجزه هي، وترفض أيّة محاولةٍ لتفسيرٍ لا يتطابق معه، وتحذّر من الأسئلة الّتي تزعزع مرتكزاتها وتفسيراتها، مع أنّ بناء وتطوّر المجتمعات يبدأ بانبثاق الأسئلة الحائرة، الأسئلة الجريئة، الأسئلة العميقة، الأسئلة الصعبة، الأسئلة الكبرى. فإنه يتجلّى العقل بالسؤال أكثر ممّا يتجلّى بالجواب، الأسئلة الهشّة تفضح العقول الهشّة، الأسئلة العميقة صوت العقول العميقة.



لكي يتطوّر المجتمع ينبغي أن يكون تفكيره تساؤليًا على الدوام، لأنّ التفكير التساؤلي هو الّذي يمكننا من الوصول إلى ما هو ممنوعٌ التفكير فيه، والمناطق اللا مُفكّر فيها أصلًا. التفكير لا يكون محايدًا، فأمّا أن يكون تفكيرًا تساؤليًا بحرية، وهو التفكير الّذي ينطلق بالعقل بمغامرةٍ جسورةٍ فيحطم أغلاله كلّها، أو يكون مقيّدًا مشلولًا يقودنا إلى العبودية. النقد والتساؤل عمليّتان مهمّتان، وهما شرط كلّ تطوّرٍ، ومرتكزٌ لكلّ عمليّة تحديث من شأنها تحقيق تنميةٍ شاملةٍ في أيّ بلدٍ من البلدان.

الأيديولوجيا جزميةٌ، همّها تنميط وتدجين ونمذجة الشخص البشري، لذلك تقدّم جوابًا واضحًا لكلّ سؤالٍ، وكأنّها لا تدري أنّ أسئلةً ثقيلةً - كأسئلة المبدأ والمصير - ما لبثت منذ جلجامش مفتوحةً.

السؤال الميتافيزيقي عميقٌ جدًّا، إنّه سؤال الأسئلة، منه وإليه وبه تتحقق بنحوٍ مباشرٍ أو غير مباشر الأسئلة، طبقاته تمتدّ عموديًا بامتداد وعي وتجربة الكائن البشري زمانيًا وأنطولوجيًا. من هنا مكث السؤال الميتافيزيقي منذ فجر الوعي البشري حتى اللحظة، محورًا وأفقًا للعقل والروح والقلب، إثباتًا أو نفيًا.

من المعلوم أنه يتعطل التفكير حين تغلق الأسئلة المفتوحة، الأيديولوجيا تقوّضها الأسئلة المفتوحة، لذلك لا تبقي في فضائها أيّ سؤالٍ مفتوحٍ، وتحرص أن تقدّم إجاباتٍ جاهزة لكلّ سؤالٍ مهما كان.

لا توجد خطورةٌ أو مشكلةٌ من إثارة الأسئلة. هناك منطقٌ تبسيطيٌّ يسود التفكير الأيديولوجي، يذهب إلى أنّ السؤال الّذي يثار ينبغي أن يكون جوابه جاهزًا، من أجل ألّا نثير حالة من الارتياب والشكّ، وكأنّه يفترض أنّ لكلّ سؤالٍ جوابًا مسبقًا، ولا بدّ من أن يكون هذا الجواب نهائيًّا، وهو لا يدري أنّ هناك أسئلةً ظهرت في الحياة البشرية منذ فجر الوعي البشري، وما زالت هذه الأسئلة تتكرّر، وإجاباتها أيضًا يعاد تكوينها، كما تنبثق لها إجاباتٌ جديدةٌ على الدوام، من دون أن يكفّ العقل فيها عن التفكير، وتبلغ كمالها.

من هنا يمكننا تفسير اتّساع دائرة التيّارات والمدارس الفلسفية واللاهوتية، وتنوّع الآراء والمقولات والاجتهادات لديها على مرّ التاريخ. فمثلًا موضوع منح معنى للحياة، وكيف أنّ الإنسان مسكونٌ بمنح معنى لوجوده، هذا أحد الأسئلة الكبرى في الوعي البشري. لقد أفاضت الفلسفات وأيضًا اللاهوت بتقديم أجوبةٍ متنوّعةٍ عن هذا



السؤال، غير أنّ هذا السؤال لن يكفّ عن الجوع لتفسيراتٍ فلسفيةٍ ولاهوتيةٍ جديدةٍ، تحلّل وتشرح معنى الحياة والوجود.

وظيفة الأسئلة وظيفةٌ أساسيةٌ، هي التي تسمح لنا أن ننقد ونراجع، وأن يدحض العقل ويكذب الأخطاء، تلك الأخطاء الّتي كانت لزمنٍ طويلٍ تعدّ من الحقائق الأزلية واليقينيات. يقول باشلار: «ليست هناك حقائق أولى، بل أخطاءٌ أولى. بادئ الرأي يكون مبنيًّا دومًا على خطأ، إنّه يفكّر تفكيرًا سيئًا، أو لنقل بالأحرى إنّه لا يفكّر، وإنّما يترجم حاجيّاتٍ وينقلها إلى معارف».

تاريخ العلوم ينطوي على سلسلة من التكذيبات، وهو بمثابة مقبرةٍ للنظريّات العلمية. التساؤل والتشكيك يسمحان لنا باستئناف النظر في طائفةٍ من الجزميّات والقطعيات والمسلّمات والبداهات. قيمة الفكر الحديث والمعاصر أنّه يستأنف النظر بالمسلّمات، وعلى حدّ تعبير إدغار موران: «اللا يقين يقتل المعرفة البسيطة، لكنّه يحيي المعرفة المركّبة».

وحين نعود إلى اللحظات الحاسمة في نشوء وتطوّر الحضارات العظمى، نجد أنّها انبثقت عن أسئلةٍ مصيريةٍ عميقةٍ. إنّ تاريخ الحضارات الكبرى هو تاريخ الأسئلة الكبرى. وهكذا الحال في إنتاج النظريّات والرؤى والمقولات والاجتهادات، وابتكار الآراء الجديدة في التفكير الديني، ذلك أن هذه الآراء نجدها تتوالد باستمرارٍ في فضاء التساؤلات، وتنبثق من خلال المواقف العقلية الارتيابية. وما أدقّ ما قاله هيدغر: «السؤال رحمة الفكر».

ما زلت أدرك أنّ الدين يهدف لتحقيق العدالة، لكنّ الطريق إلى العدالة لا يمرّ من خلال (أدلجة الدين)، لأنّ (الأدلجة) تفسد الدين. الدين يتمحور هدفه العميق حول تأمين ما يفشل العقل والخبرة البشرية في تأمينه للحياة. الإنسان كائنٌ لا يشبه إلّا الإنسان، وهو الكائن الّذي يفتقر إلى ما هو خارج عالمه المادّي الحسّي، خلافًا للحيوان الّذي لا تتجاوز احتياجاته عالمه المادّي الحسّي. الإنسان في توقٍ ووجدٍ أبديّين إلى ما يفتقده في هذا العالم، وذلك ما تدلّل عليه مسيرة هذا الكائن منذ فجر تاريخه إلى الآن، بل أزعم أنّ هذه الحاجة مزمنةٌ، وستستمرّ حتّى آخر شخصٍ يعيش في هذا العالم. وهو ما أصطلح عليه (الظمأ الأنطولوجي للمقدس) في حياة الكائن البشري. إلاّ أن تتبدل طبيعة هذا الكائن.

تنشد القراءة الأيديولوجية للدين من منظور شريعتي ما ترنو إليه سواها من القراءات



الأيديولوجية، وتشترك معها في المفاهيم والمصطلحات والتطلّعات، فتتحدّث عن: (الطبقة، الوعي الطبقي، الرأسمالية، المحرومين، المستضعفين، الجماهير، الصراع، المجتمع اللاطبقي). **القراءات الأيديولوجية تحلم بـ (العدالة الاجتماعية)، فيما تتهمّش فيها (الحرّية)، ولا تقبل (الحداثة الغربية)، وما يرتبط بها، من: (ديمقراطيةٍ وليبراليةٍ، وحرّيّةٍ، وحقوق بشرٍ)، بوصفها ملتبسةً بالرأسمالية والاستعمار**[1].

مع أنّ قراءة شريعتي الأيديولوجية تلتقي أحياناً بالماركسية، غير أنّه عمل على تلوينها دينيًّا، فعمد إلى تفسير وتأويل النصوص، والرموز، والمواقف، والأحداث، وسلوك الشخصيات الكبيرة في الإسلام، في ضوء ما يتناغم مع مطمحه في (أدلجة الدين)، **فشخصياتٌ مثل: عليّ بن أبي طالبٍ، والحسين، وزينب، وأبي ذرٍّ، هي** نماذج: (ثوريةٌ، نقديةٌ، توعويةٌ، تغييريةٌ). ومفاهيم: (الجهاد، الشهادة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، هي إطار (المجتمع اللاطبقي التوحيدي) الّذي يقوم بـ (القسط، العدل، الناس)[2].

كما يحيل شريعتي فهم الإسلام إلى استيعاب وتحليل طبيعة دعوة النبيّ إبراهيم (ع)، فيعتقد أنّ مدلول تحطيم إبراهيم للأوثان لا يقتصر على نبذ الشرك وعبادة الأوثان، بل يتجاوز ذلك إلى أنّها أوّل نهضةٍ ضدّ مجتمعٍ طبقيٍّ قوميٍّ مشركٍ، فالشرك علامةٌ على المجتمع الطبقي الّذي كان يضجّ بالتميز، وكلّ وثنٍ يرمز إلى طبقةٍ أو قوميةٍ أو مرحلةٍ اجتماعيةٍ خاصّةٍ. وإنّ رجال الدين المرائين عبر التاريخ لا يعنيهم انعدام العدالة والوضع الطبقي للمجتمع، بل إنّ هؤلاء - حسب شريعتي - هم المشركون الحقيقيّون. الشرك كما يرى هو بمثابة «نظامٌ اجتماعيٌّ - اقتصاديٌّ يبتني على الاستغلال الطبقي، والتوحيد هو نظامٌ اجتماعيٌّ - اقتصاديٌّ يبتني على مجتمعٍ لاطبقي»[3]. وعلى هذا فإنّ «الإنسان الاشتراكي قبل أن يكون إنسانًا إلهيًّا يرتقي إلى مرتبة الإيثار»[4].

في هذا السياق يعمد شريعتي إلى نسج تفسيرٍ للنصوص يستند إلى منح الاقتصاد

---

(1) - مجموعه‌ى آثار. ج10:ص 108-109، ج26: ص 466، 476.

(2) - عباس كاظمى. جامعه شناسى روشنفكرى دينى در ايران. تهران: طرح نو، 1383 = 1994، ص 128 - 129.

(3) - مجموعه‌ى آثار. ج 29: 8، 16، 19، 27.

(4) - مجموعه‌ى آثار. ج 2: ص 148.



دورًا محوريًّا في الاجتماع البشري، فـ«الدينِ الإسلامي بنيته التحتية ترتكز على الاقتصاد والدنيوية... الدنيا في الإسلام متقدّمةٌ على الآخرة في كلّ موردٍ، الآخرة لا شيء سوى أنّها عبارة عن الاستمرار المنطقي والعِلّيّ والمعلوليّ للدنيا»[1]. ويصرّح في موضعٍ آخر بأنّ «الاقتصاد هو الأصل»[2]. ويرى في أبي ذرٍّ نموذجًا للاشتراكي التوحيدي، فـ«أبو ذرٍّ ينشد تنمية الاشتراكية الاقتصادية السياسية للإسلام»[3].

الحسّاسيّة السياسية والحسّاسيّة الفلسفية:

أفضت هذه الرؤية بشريعتي إلى التسامي بأبي ذرٍّ، وجعل سلوكه معيارًا يُختبَر على أساسه نمط التديّن والأثر الإيجابي له في حياة الإنسان في المجتمع، فأبو ذرٍّ يمتلك «حسّاسيةً سياسيةً»، ورؤيةً طبقيةً منحازةً إلى المجتمع، فيما يمتلك ابن سينا وأمثاله «حسّاسيةً فلسفيةً»، ويفتقرون إلى رؤية أبي ذرٍّ.

يُقلق شريعتيِ والبروتستانية الإسلامية العقل الفلسفي، ذلك أنّ الفلسفة تهشّم أسوار العقل المغلق، فتستأنف النظر في البداهات، وتفكّك اليقينيات، وتعيد صياغة الإشكاليات. الفلسفة لا تكفّ عن توليد الأسئلة، لأنّها في جوعٍ أبديٍّ للأسئلة. يعمل العقل الفلسفي على حذف الأخطاء المتراكمة في تفسير الحقيقة، وتصويب فهم الوجود، وابتكار رؤيةٍ عقليةٍ للعالم، وصياغة معنى للكينونة يكتشف حقيقة الكائن البشري، ورتبته الوجودية. إنّها مسعًى لإشباع شغف العقل بالمعنى، حيث يفتقد المعنى.

حين يصمت العقل الفلسفي تدخل عملية التفكير في سباتٍ، ويتعطّل توليد المعارف والعلوم. بل إنّ صمت العقل الفلسفي يفضي إلى غرق المجتمع في الجهل والأمّيّة، وشيوع العقلية الشفاهية، وتفشّي أحكام الغرائز والمشاعر والعواطف والانفعالات والمواقف والانطباعات والتصورات اللا عقلانية، واتساع البلاهة. حين تنسى الفلسفةَ تنساك أعيادُ التاريخ.

كما يُقلق البروتستانية الإسلامية التفكير الفلسفي في الدين، ذلك أنّه يقوّض دعواتها الأيديولوجية، وينفتح فيه الوعي على آفاقٍ رحبةٍ لوظيفة الدين، ووعوده في

---

(1) – مجموعهی آثار. ج 31: ص 29، 114.

(2) – مجموعهی آثار. ج 5: ص 99.

(3) – مجموعهی آثار. ج 3: ص 18.



حياة الإنسان، لذلك تشترك في موقفها المناهض للتفكير الفلسفي في الإسلام، منذ سيّد قطب وعلي شريعتي، ومن اقتفى أثرهم.

ويمكن ملاحظة ذلك بوضوحٍ في أدبيات الجماعات الإسلامية السنّية والشيعية. وهو ما أفصح عنه شريعتي في المقارنة التبخيسية بين (الحسّاسية السياسية، والحسّاسية الفلسفية)، إذ لم يتردّد في هجاء الفلسفة والفلاسفة[1]، بنحو يصبح

---

(1) – من الطريف أن الدولة الاسلامية في العراق والشام «داعش»، حرّمت تدريس الفلسفة في مدارس المناطق الخاضعة لها. صحيفة الخليج الإماراتية، 14 سبتمبر 2014. صحيفة القدس العربي «لندن»، 16 سبتمبر 2014.

وسيّد قطب قبل علي شريعتي يبدي رأيه المناهض بشدّةٍ للفلسفة والفلاسفة. ويصف محاولاتهم بأطفالٍ يخبطون ويخوضون. ويحكم على منجزاتهم بأنّها: عبثٌ. وخلطٌ. وخوضٌ.. حين يكتب: «إنّ سائر التصوّرات – حتّى لكبار الفلاسفة الّذين يعتزّ بهم تاريخ الفكر الإنساني – تبدو محاولات أطفالٍ يخبطون ويخوضون في سبيل الوصول إلى الحقيقة.. وطالما عجبت وأنا أطالع تصوّرات كبار الفلاسفة، وألاحظ العناء القاتل الّذي يزاولونه، وهم يحاولون تفسير هذا الوجود وارتباطاته، كما يحاول الطفل الصغير حلّ معادلةٍ رياضيةٍ هائلةٍ.. أمّا تصورات الفلاسفة فهي محاولات أجزاءٍ صغيرةٍ من هذا الوجود لتفسير الوجود كلّه. والعاقبة معروفةٌ لمثل هذه المحاولات البائسة! إنّه عبثٌ وخلطٌ وخوضٌ.. حين يقاس إلى الصورة المكتملة الناضجة المطابقة، الّتي يعرضها القرآن على الناس، فيدعها بعضهم إلى تلك المحاولات المتخبّطة الناقصة، المستحيلة الاكتمال والنضوج! وإنّ الأمور لتظلّ مضطربةً في حسّ الإنسان وتصوّره، متأثّرةً بالتصوّرات المنحرفة، وبالمحاولات البشرية الناقصة». سيّد قطب. في ظلال القرآن. دار الشروق – بيروت – القاهرة. ط 17 – 1412 هـ (6/ 3394 – 3395).

وفي محلٍّ آخر يكتب سيد قطب: «هناك جفوةٌ أصيلةٌ بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة، وبين أسلوب الفلسفة وأسلوب العقيدة، وبين الحقائق الإيمانية الإسلامية وتلك المحاولات الصغيرة المضطربة المفتعلة الّتي تتضمّنها الفلسفات والمباحث اللاهوتية البشرية.. فقد بدت «الفلسفة الإسلامية» – كما سمّيت – نشازًا كاملًا في لحن العقيدة المتناسق! ونشأ من هذه المحاولات تخليطٌ كثيرٌ شاب صفاء التصوّر الإسلامي، وصغّر مساحته، وأصابه بالسطحية.. إنّ عملية التوفيق بين شروح الفلسفة الإغريقية والتصوّر الإسلامي كانت تنمّ عن سذاجةٍ كبيرةٍ، وجهلٍ بطبيعة الفلسفة الإغريقية، وعناصرها الوثنية العميقة، وعدم استقامتها على نظام فكريٍّ واحدٍ، وأساسٍ منهجيٍّ واحدٍ. ممّا يخالف النظرة الإسلامية ومنابعها الأصيلة.. فالفلسفة الإغريقية نشأت في وسطٍ وثنيٍّ مشحونٍ بالأساطير، واستمدّت جذورها من هذه الوثنية ومن هذه الأساطير، ولم تخل من العناصر الوثنية الأسطورية قطّ. فمن السذاجة والعبث – كان – محاولة التوفيق بينها وبين التصوّر الإسلامي القائم على أساس (التوحيد) المطلق العميق التجريد.. ولكنّ المشتغلين بالفلسفة والجدل من المسلمين، فهموا – خطأً – تحت تأثير ما نقل إليهم من الشروح المتأخّرة المتأثّرة بالمسيحية أنّ «الحكماء» – وهم فلاسفة الإغريق –



حسب قوله: «خمسمئة [رجل من أمثال] ابن سينا لا تأثير لهم في المجتمع، ما خلا تشكيل حلقات من حولهم لتعلّم الفلسفة. وهكذا لو اجتمع آلافٌ من نموذج الحلّاج، فسيتحوّل المجتمع إلى دار مجانين، لكنّ واحدًا من نمط أبي ذرٍّ يكفي لإحداث تحوّلٍ في قرنٍ كاملٍ»[1].

يرفض شريعتي سلوك الحلّاج وغيره من المتصوّفة المعروفين، من ذوي التجارب الروحية العميقة في الإسلام، ويحلو له أن يتهكّم على الذروة الروحية المشتعلة بالإيمان الّتي تسامت إليها روح الحلّاج.

ومع أنّ موقف شريعتي هذا ليس غريبًا على أدبيات البروتستانتية الإسلامية، غير أنه يختلف عن الكثير منهم، ذلك أنّ بعض نصوصه تبوح برؤيا محلّقةٍ لشاعرٍ مرهف الحسّاسية، يتحوّل كلّ شيءٍ يلامسه شعرًا، كذلك لا تخلو نصوص شريعتي من ومضاتٍ روحيةٍ معنويةٍ مشتعلةٍ، ويمكننا تصنيفها بوصفها نثرًا فارسيًّا فاتنًا،كأنّها من حيث جنسها، قصيدة نثرٍ حديثةٌ، تلمّح إلى رؤيا صوفيةٍ مشرقةٍ. بل كانت بعض كتاباته

= لا يمكن أن يكونوا وثنيّين، ولا يمكن أن يحيدوا عن التوحيد! ومن ثمّ التزموا عمليّة توفيقٍ متعسّفةً بين كلام (الحكماء) وبين العقيدة الإسلامية. ومن هذه المحاولة كان ما يسمى «الفلسفة الإسلامية»!. سيد قطب. خصائص التصور الاسلامي ومقوّماته - سيد قطب، ص 8 - 9.

وبعد سيد قطب وعلي شريعتي نشر راشد الغنوشي مقالاً بعنوان: (برامج الفلسفة وجيل الضياع)، في تونس سنة 1973، شنّ فيه حملة على الفلسفة، إذ قال: إن (درس الفلسفة ليغدو إذا لم نُحدّد انتماءنا الثقافي ليس عديم الفائدة في علاج ما نُعانيه من مشكلات فحسب، بل عنصر تخريب وتدمير وتشتيت في ميدان النفس والمجتمع). الغنوشي، راشد. مقالات. منشورات حركة الاتجاه الإسلامي، 1984، ص 12.

كما يقول الغنوشي: (وكنت قد كتبت مقالا اشتهر في حينه نشرته أهم صحيفة يومية في تونس، ثم نشر بعد ذلك في أكثر من كتاب. وكان المقال بعنوان «برامج الفلسفة وجيل الضياع»، اعتبرت فيه منهاج الفلسفة مسئولاً عن جيل الضياع الموجود في تونس، ووجهت انتقادات عميقة للمنهاج، وطرحت بديلا له. شعرت أنه لا بد للفكرة الإسلامية لكي تجد طريقها إلى الشباب من نقد عميق لبرنامج الفلسفة، فكنت أقوم بذلك سواء في دروسي، أو في الندوات التي كنت أنظمها خارج المدرسة أو في داخلها، وفي مقالاتي ومحاضراتي التي غطت خلال عشرية السبعينات معظم المعاهد الثانوية والكليات، فضلا عن المساجد والنوادي.كان هذا هو العمل الرئيسي الذي ركزت عليه وإخواني مشروعنا الإصلاحي للبلاد). ورد النص في: من تجربة الحركة الاسلامية في تونس. نسخة منشورة على موقع: المركز المغاربي للبحوث والترجمة.

(1) - مجموعه‌ى آثار. ج 27: ص 21 - 22.



نصًا ثريًا، مكثّفًا، فنيًا، رمزيًا، مضيئًا، تتّسع فيه رؤيا شريعتي وحسّاسيته الجمالية، بنحوٍ تطيح بشريعتي الأيديولوجي، إذ نجده يبجّل الفنّ والجمال، ويثني على رسالته العظمى في الحياة[1]. ولا يخاف أو يخجل من أن يدلي باعترافاتٍ عن عالمه الجوّاني وهواجسه الشخصية، ممّا يستهجنها العرف والثقافة المحلّيّة. فهو يعترف بطيشه، بل يعترف بتبرّمه من الناس، وضعفه، وحزنه، وحيرته، وقلقه، ويأسه، وهزيمته، وسوداويته[2]. وهو ما يسود كتابه (حوارت الذات)[3]، أو منولوغ الأنا، الّذي هو نحو مونولوغ داخل النفس، أو حوار للمرحوم شريعتي مع الأنا.

ويمكن ملاحظة جرأته بالبوح الصريح والاعتراف، في سيرته الذاتية الفكرية الروحية القلبية، الّتي دوّنها بنثرٍ فارسيٍّ رؤيويٍّ، لا يفتقر إلى بوح الذات، ووجدها وفقدها، وأملها وألمها، وأحلامها وكوابيسها، ونجاحاتها وخيباتها. ونشرها بعنوان (كوير)، أي (الصحراء). بعض النصوص تتعذر أو تصعب جداً ترجمتها.كتاب (كوير) من أوضح الأمثلة لهذه النصوص، ذلك أنه من أثرى نصوص النثر الفارسي، المشبعة بأشواق المتصوفة ووجدهم، وشطحات عشقهم، واعترافات المثقفين، وجسارة المتمردين.

نعثر في بعض آثار شريعتي على شخصية عاشق، تتسامى أشواق روحه، وتشتعل لوعة قلبه، ويكتوي بآلام الفراق، ولا يخبو صوته عن مواجيد وصال معشوقه[4].

تتجلى في شخصية علي شريعتي أبعادٌ عديدةٌ، تتمثل في: المثقف الرسولي، الداعية النبوي، الأخلاقي، المؤمن، الإنسان، النبيل، الغيور، الشهم، الشاعر، الفنان، الرؤيوي، الأديب، الناقد، العاطفي، العاشق، المتمرد، القلق، المتبرم، الحالم، الثائر، الفدائي.. تتداخل في تفكير ومشاعر وأحاسيس شريعتي: عقلية الناقد، مخيلة الفنان، حساسيات الشاعر، مشاعر العاشق، غيرة المؤمن، ذوق المتصوف، أشواق العارف، بوح الشجاع، جسارة المتمرد، تهور المغامر. وهي أبعادٌ تبدو متنافرةً متضادةً، ذلك

---

(1) – شريعتى، على. هنر براى موعود. ص 6 – 10.

(2) – شريعتى، على. گفتگوهاى تنهايى. ص 149، 193، 225 – 260، 325 – 332، 621، 739، 1080، 1175. وصفحات أخرى في هذا الكتاب. الترجمة الحرفية للعنوان هي: «حوارت التوحّد».

(3) – گفتگوهاى تنهايى.

(4) – المصدر السابق: ص 111، 574، 866.



أنّها عادةً لا تجتمع كلّها وتتوحّد في شخصيةٍ واحدةٍ، بإيقاعٍ كأنّه متناسقٌ، إلّا في حالاتٍ نادرةٍ.

بروتستانتية إسلامية:

انتهى تشديدُ شريعتي على الأبعاد الدنيوية للدين إلى تمركز مفهومه للدين على العناصر المتغيرة، التي وصلها عضوياً بأدلجة الدين، وأهمل التوغل في جوهر الدين، ولم يتنبه لاكتشاف مضمونه الأصيل ومهمته في إرواء الظمأ للمقدس.

نلتقي في فهمه للدين، بمختلف الأبعاد: الحضارية، الثقافية، الزمانية، المكانية، **الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية. كما نلاحظ اهتمامه بنزع الأسطورة عن رموز الدين ومقدّساته، وإفقاره ميتافيزيقيًّا، مثلما فعلت البروتستانتية في المسيحية.**

قدّم شريعتي تفسيرًا تاريخيًّا للبعثة والدعوة وسيرة النبيّ (ص) وأهل بيته **وصحابته، يهتمّ بدراسة العناصر والعوامل والظروف البشرية المتنوعة، ويخفّض فيه** ما هو غيبي، وحاول أن يفكّك بين ما هو تاريخي وما هو ميتافيزيقي، وقد تمحور اهتمامه بما هو تاريخي، وأهمل ما هو ميتافيزيقي.

إنه سعى لبناء رؤية دنيوية للدين، اصطلح عليها (البروتستانتية الإسلامية)، محاكيًا البروتستانتية المسيحية، عبر تحويل كلّ ما هو دنيوي إلى ديني، وكلّ ما هو ديني إلى دنيوي. يقول شريعتي: «منطلق مهمّة المستنير ومسؤوليته في إحياء وخلاص مجتمعه تتمثّل في تأسيس بروتستانتية إسلامية»[1]. وظيفة المستنير الديني في نظره تتلخص في: انتخاب وغربلة الكنوز الثقافية الهامة، وبثّ الوعي الاجتماعي والطبقي، وأن يتحوّل إلى جسرٍ بين النخبة والشعب، وانتزاع سلاح الدين من الكذّابين والمخادعين.. وأخيرًا إيجاد نهضةٍ بروتستانتيةٍ إسلاميةٍ، خاصّة لدى الشيعة، تستبدل روح الاجتهاد والاقتحام والاحتجاج والنقد بروح التخدير والتقليد والخمول[2]. يرى شريعتي أنّ «ما هو متداول من الدين باسم الإسلام منذ الغزو المغولي، ليس سوى نمطٍ من الدين الكاثوليكي»[3]. ولا يتوقف شريعتي عند تصنيف الإسلام إلى: كاثوليكي وبروتستانتي، بل يمضي إلى مدى أبعد من ذلك عندما يصنف التشيّع إلى:

---

(1) – مجموعه‌ى آثار. ج 20: ص 294 – 295.

(2) – مجموعه‌ى آثار. ج 20: ص 295 – 296.

(3) – مجموعه‌ى آثار. ج 31: ص 110.



علويّ وصفويّ، ويماثله التسنّن في انقسامه عند شريعتى إلى: محمديّ وأمويّ. التسنّن الأمويّ يعادل التشيّع الصفويّ، والتسنّن المحمديّ يعادل التشيع العلويّ[1].

البروتستانتية هي (حركة الإصلاح الديني في الكاثوليكية)، التي قادها مارتن لوثر (1483 - 1546). (البروتستانتية الإسلامية) هي (حركة أدلجة الدين والتراث في الإسلام الحديث والمعاصر)، الّتي يمكن أن نؤرّخ لها بولادة الإخوان المسلمين. البروتستانتية المسيحية والإسلامية كلتاهما تشتركان بإنهاك الدين، وإفقاره ميتافيزيقيًّا، وخفض طاقته الروحية، وإهمال قيمه المعنوية والأخلاقية، والتشديد على مضمونه الدنيوي الأرضي، لكن البروتستانتية الإسلامية مختلفة عن المسيحية، فالبروتستانتية المسيحية حرّرت الدولة من الدين، والبروتستانتية الإسلامية أفشلت الدولة بالدين، وسمّمت الدين بالدولة.

ما تنشده البروتستانتية في المسيحية هو التشديد على الدنيا، كذلك ينشد شريعتي في بروتستانتية الدنيا أيضًا، لكن في المسيحية أنجزت البروتستانتية تحرير الدنيا والمعارف والعلوم من سطوة الكنيسة، والإطاحة بالبابوية والكهنوت، بوصفها المؤسسة المسؤولة عن التفسير الرسمي للدين. إلّا أن ما أفضت إليه الجماعات الإسلامية التي تمثل أدبياتها البروتستانتية الإسلامية هو توسيع حدود الدين، وتمديدها لتستوعب الدنيا بتمامها، فقد أزاحت هذه البروتستانية الدين خارج مجاله، واغتصبت به كلّ ما هو دنيوي، كما عملت على ترحيل الدين من حقله الطبيعي ووظيفته الأنطولوجية العميقة في إشباع الحاجة للمقدس، وتحويله إلى أيديولوجيا، تغدو هذه الأيديولوجيا وقودًا لعجلة السلطة، وإقحامه في مواجهة شاملة مع: الدولة، والمجتمع، والعلوم والمعارف، والفنون والآداب. وهو ما تمثله المساعي الحثيثة المتواصلة للجماعات الإسلامية، وجهودها المضنية في محاولات بناء دولة دينية، وعلوم ومعارف وفنون وآداب دينية. والذي تبلور في لافتات: بنوك الإسلامية، أسلمة المعرفة، أسلمة الفن، وأسلمة الأدب. وكأن أسلمة المعرفة وغيرها تمثل عملية تعويض نفسي لنا في العالم المعاصر، الذي لم يساهم المسلم في مكتشفاته واختراعاته ومكاسبه العلمية والمعرفية، فيتوهّم عبر ذلك أنّه ممن أنجزوا العلم الحديث، وساهموا في إنتاج المعارف والتكنولوجيا اليوم[2].

---

(1) - مجموعهى آثار. ج 7: ص 145 - 146.

(2) - الرفاعي، عبد الجبار. لاحظ فصل: «إسلامية المعرفة: قضية آيديولوجية من دون مضمون



لقد تأثر شريعتي بمناخات المقاومة والهوية والخصوصية الحضارية، المتفشية وسط المثقفين والطلاب المبتعثين في باريس من العالم الثالث، وأعجب بخطاب (المعذبون في الأرض) لفرانز فانون، وسعى لمحاكاته في بعض كتاباته. لكنه تجاوز خطاب فانون الذي تمحور حول الخصوصيات العرقية والسياقات التاريخية والثقافية للعالم الثالث، عبر تشديده على إحياء الجذور الإسلامية. فهو يعلن ما يعنيه بدعوته للذات واكتشاف الخصوصية، قائلًا: «حينما نتحدث عن العودة لجذورنا، نتحدث في الواقع عن العودة إلى جذورنا الثقافية.. إن العودة لا تعني إعادة اكتشاف إيران ما قبل الإسلام، وإنما تعني العودة إلى جذورنا الإسلامية»[1].

تتكرر في آثار شريعتي - كما تقدمت الإشارة لذلك - مفاهيم الأصالة، والخصوصية، والهوية الحضارية، والذاتية، حتّى أنه خصص لـ (العودة إلى الذات) أحد كتبه، وعالجها في موارد مختلفة من آثاره. وطغت في هذه المرحلة لدى المثقفين الإيرانيين فكرة (الذاتية)، والعمل على اكتشاف السياقات الاجتماعية والثقافية والدينية للخصوصية والهوية الإيرانية.

التنافر الأنطولوجي بين الرؤى المتنوعة للعالم:

يخلط شريعتي بين أنساق غربية وشرقية - إيرانية خاصّةً - تنتمي إلى رؤًى حضارية متنوعة للعالم، وشبكات مفاهيمية مختلفة، بل متضادة أحيانًا، فيعمل على تركيب شكلي لها، من دون أن يتنبه إلى التنافر الأنطولوجي بين الرؤى المتنوعة للعالم في كلّ حضارة. لذلك استغرق في تحليلات شتى، تفضي إلى نتائج متناقضة أحيانًا، قد لا يلتفت إليها القارئ في نظرة سريعة خاطفة، أو ملاحظة عامة ساذجة[2].

تعاطى شريعتي بحرّيّة واسعة مع انتقاءَ المناهج والمقولات والأفكار، ووظفها في بناء رؤيته الكونية ومفاهيمه وآرائه، حيال الله، والميتافيزيقا، والطبيعة والعالم، والإنسان والمجتمع، والتراث والواقع. فتفسيره وتحليله لفلسفة التاريخ، والتقدم

= معرفي». في كتابنا: إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، 2013، ص 159-172.

(1) - مهرزاد بروجردى روشنفكران ايرانيان وغرب. تهران: فرزان، 1377 = 1998، ص170.

(2) - الرفاعي، عبد الجبّار. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، 2005، ص 307.



والتخلف، والمنعطفات والحوادث الهامة في مسيرة المجتمعات عبر الزمان، تحيل إلى: هيغل، ماركس، سارتر.. وغيرهم. يقترب من هيغل في رؤيته للعالم، ومن ماركس في تفسيره للتاريخ والتغيير الاجتماعي، ويستلهم وجودية سارتر في تفسيره الفلسفي للإنسان.

ترد في أعماله إشارات وإحالات متعددة لطائفة من الفلاسفة والمفكرين والأدباء الغربيين، لكن تلك الإحالات والتطبيقات لآراء أولئك المفكرين، لا تخلو من تبسيط وتعسف أحيانًا.

إنّه يحرص على توظيف كلّ ما يعرفه من معطيات العلوم الإنسانية الحديثة، من **أجل تكريس قراءته الأيديولوجية، فهو متحيّزٌ سلفًا لمواقفه وآرائه الجاهزة، يحشد كلّ ما يتوافر لديه من عدّة معرفية للتدليل عليها، ومحاججة الآخرين الذين يرفضونها.**

يكتفي شريعتي بقراءة سريعة وانطباعات عاجلة لمعطيات المعرفة الحديثة، **يتوقف فيها عند السطح في دراساته ومطالعاته للفكر الغربي، ولم يشأ اكتشاف البنية** العميقة لهذا الفكر، وأسسه الفلسفية، وآفاقه ومدياته الواسعة، ومجالاته المتنوعة، والتباساته وتناقضاته وثغراته، وربما يكتفي بانطباع أولي، وتعاطٍ شعاراتي، مع نسيج المقولات والمفهومات والأنساق المتشابكة للفكر الحديث.

وفضلًا عن ذلك نلاحظ ضعف تكوينه في المعارف الدينية والعلوم العقلية والنقلية في الإسلام، وهو ما تحكيه آثاره العديدة، عندما يطالعها الخبير المتخصص، الّتي هي في معظمها محاضراته نفسها مع تحرير سريع، من دون أن يتحول فيها الشفاهي إلى مكتوب[1].

وحسب رأي داريوش شايغان، فإنّ «شريعتي يكتب لنا وصفات طبية، ويعطينا إياها قبل تشخيص المرض»[2]. ويكتب مرتضى مطهري هامشًا على حاشية كتاب شريعتي «معرفة الإسلام»: «في رأيي، هذه الملزمة ليست معرفة بالإسلام، غاية ما نستطيع قوله أنها تتغنى بالإسلام، أو كحدٍّ أقصى هي إسلام شاعري، أو انها نشيد

---

(1) – الرفاعي، عبد الجبّار. «اختزال الدين في الآيديولوجيا: لاهوت التحرير عند شريعتي وحسن حنفي». مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 49 – 50، (شتاء وربيع 2012).

(2) – شايغان، داريوش. «هنوز اسطوره اى فكر ميكنيم». حوار مع صحيفة: «شرق». الصادرة في طهران 5/ 5/ 2012.



الإسلام (يصبح الإسلام نشيدًا فيها). نعني أن الإسلام أصبح موضوعًا لنوع من الشعر أو التخيّل، تمّت صياغته نثرًا، والحق أنّه أصبح نشيدًا جيّدًا وجميلًا، ولكن هذا النشيد تلقى من مصادر تتألف من: الاشتراكية والشيوعية والمادية التاريخية والوجودية، أكثر مما تلقى من الإسلام»[1].

اجوبة جاهزة:

استلهم شريعتي القواعد الأساسية للماركسية، وأقام عليها بناءً إسلاميًّا. أولياته ومبادؤه ماركسية، ولا يمكن العثور لديه على رؤية إسلامية عميقة. فهو يؤكد ما هو تحتيّ وعلويّ، **لكن متى وأين كان للإسلام بناء تحتيّ وبناء علويّ؟ بل أين نجد في الإسلام مفهومًا للتاريخ بالنحو الذي تكلّم عنه؟ إنّ من العسير مزج كلّ هذه المفاهيم مع بعضها في مركب متجانس**[2].

شريعتي يمتلك أجوبة جاهزة لكل الأسئلة. إنه يضرب لنا المثل الصارخ عن رؤيةٍ ضيّقةٍ. وكلّ شيءٍ يفسّر عنده ببنى تحتية وفوقية، برؤية ثنائية للتاريخ، وبشلال من التماهيات المسلسلة. إن فكر شريعتي خليطٌ من الجذرين اللذين يتقيّأ أحدهما الآخر. إن شريعتي: «لئن خلط هيغل المجرد من كلّ الجهاز المفهومي لمنظومة العقل وظهورية الروح، مع ماركس مجردًا من النظرية، من الفعل على إطلاقه (Praxis)، مع إسلام مبتور من قطبيه، المبدأ (Origine) والمعاد (Retour)، فإننا نحصل على حساء دسم، تبدو فيه جميع العناصر المجمعة، منزوعة ومجردة من كلّ مضمونها الوجودي، نظرًا لأنها فصلت عن القاعدة التي تكونها وتسوغ علة وجودها، إن فكرًا كهذا لا يمكنه أن يكون سوى فكر بلا موضوع، وبالتالي، فكر بلا مكان[3].

إن شريعتي لم يستوعب المضمون الفلسفي لـ«ديالكتيك» هيغل، وهكذا لم يتوغل في اكتشاف البنية المفهومية لفكر ماركس، ولم تسعفه رؤيته أن يتخطى مقولاته الاقتصادية والاجتماعية. كان شريعتي يستعيدُ معظم المقولات الماركسية،

---

(1) – حاشيههاى استاد مطهرى بر آثار شريعتى. تهران: انتشارات صدرا، 1393 ش = 2014 م، ج 1: ص 99.

(2) – شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهى در روزگار ما در گفتوگو با دكتر داريوش شايغان». مجلّه ى هفت آسمان، ع 5 (ربيع 2000).

(3) – شايغان، داريوش. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. بيروت: دار الساقي، 1991، ص 71.



ويعطيها معانيَ جديدة، يقولبها على وفق البنى التي ينكرها. «فالفكرة القائلة إن الرؤية التوحيدية (الإسلامية) للعالم تتحقق عبر الإنسان والتاريخ والمجتمع في الأيديولوجيا الإسلامية، لتفضي إلى المجتمع المثالي، هي نوع من هيغلية مشوّهة، مفصولة عن نظام العقل، وعن كلّ الجهاز المفهوميّ للجدل. ومثلما اختزل شريعتي (الروح المطلق) إلى مفهوم توحيدي غائم، فقد ردّ أيضًا كلّ الماركسية إلى المقولات الاجتماعية والاقتصادية، من دون أيّ اعتبار للمعنى الفلسفي للبراكسيس. إن هذه الماركسية الغائمة المتفشية في فكره تتكشّف في استعماله، كيفما اتفق، مصطلحات البنية التحتية والبنية الفوقية والحتمية التاريخية (المسماة أيضًا «علمية»)، والعلاقات الجدلية والمشاعية البدائية...إلخ. وباختصار كلّ الرطانة توجد هنا... إن إسلام شريعتي المؤدلج - مهما تكن دوافعه الدينية والعاطفية - يشفّ عن مقولات اجتماعية - اقتصادية مسطحة. إنه وهو يخفض البعد المقدس للإسلام إلى مستوى التاريخ، يعلمنه وينهكه من الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية»[1].

يشدّد شريعتي على تأويل مسار التشيّع وميراثه بطريقة معيارية، لا تميز بين الأسطورة والتاريخ، مثلما لا تميز بين ما ينتمي إلى العالم الأرضي، وما ينتمي إلى عوالم غيبية علوية.

يهدف شريعتي إلى وصل مآلات التشيع ومصائره ومستقبله وراهنه باللحظة التدشينية العَلويّة، وإعادتها باستمرار إلى تلك اللحظة، من دون رؤية للبنية العميقة للاجتماع الشيعي، أو حسٍّ تاريخيٍّ يستوعب صيرورة التاريخ وتحولاته الأبدية. وكأن العقائد والرؤى والقيم والأحكام الدينية متعالية على الواقع، عابرة للزمان والمكان، وكأنها لا تلامس بنية المجتمعات وتكوينها، وطبيعة التمثّلات الاجتماعية وعلاقتها بالمحيط والمعطيات المتغيرة في التاريخ[2].

تنتهي الأدلجة التي أنجزها شريعتي إلى: «دنيوية الدين»، بمعنى إهدار الطاقة الروحية في الشعائر والعبادات والطقوس والممارسات الدينية، ومن ثمّ إنهاك الدين وتفريغه من محتواه الأنطولوجي ومضمونه المعنوي. إنّ «المفاهيم الدينية في غاية

(1) - شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ترجمة وتقديم: د. محمد الرحموني. مراجعة: د. مروان الدايه. بيروت: المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، ط 1، 2004، ص 272 - 273.

(2) - الرفاعي، عبد الجبّار. «الفيلسوف المغمور داريوش شايغان». مجلة الكوفة.



الدقة، وإذا ما خرجت عن حدودها الخاصّة، فقدت قابلياتها وإمكاناتها. مثال ذلك أن نعتبر الوضوء ممارسة تهدف إلى النظافة والصحة! قد يكون للوضوء أثرٌ صحّيٌّ، ولكنه أوّلًا أثر ضئيل المساحة جدًّا لدى المسلمين. وثانيًا الوضوء ممارسة دينية صرفة. إنه ليس فعلًا صحّيًّا، وإنّما هو فعل رمزي. وبمجرد أن نجعله صحّيًّا، نكون قد أسقطنا عنه طابعه الرمزي الديني»[1].

يوتوبيا شريعتي:

تميّز شريعتي ببراعةٍ في مخاطبة الوجدان الشعبي، من خلال محاضراته الجريئة في حسينية (إرشاد) في طهران، بنحوٍ كان يهيمن على مشاعر المستمعين، ويغرقهم في أحلام رومانسية، إذ يصوغ لهم يوتوبيا دنيوية فاتنة، ينسجها من عناصر ومفردات وأفكار موروثة وحديثة، تخفق لها الأفئدة، وتشغف بها الأذهان. يعزز قبولها صدقه وجرأته، والإيقاع الخاص لنبرات كلامه، وطبقاته الصوتية الحزينة، المشبعة بمداليل لا تخلو من استغاثة ولوعة وشجى وتراجيديا، ولا تتردد في اقتحام الممنوع، والمجازفة في عبور محرمات السلطة والمجتمع والمؤسسة الدينية. يتذوق فيها المتلقي إيمان المرحوم شريعتي، وغيرته، وإخلاصه، ومشاعره وعواطفه المتّقدة، وقلبه الفوّار بعشق الناس، والتضامن مع المهمشين والمحرومين والضحايا.

عادة ما تكتظ حسينية (إرشاد) والأماكن التي يحاضر فيها بالمستمعين من الشباب. طالما خرج في حديثه على المتعارف والمألوف، يتحدث بنبرة غاضبة، ويستعمل مصطلحات وشعارات مثيرة مستفزة.

تمرد في مقولاته وأفكاره على القراءات الرسمية للدين والتراث والواقع، مما أثار حنق الكثير من رجال الدين في الحوزة عليه، فدخلوا معه في سجالات ومناظرات مفتوحة، من دون أن يفضي ذلك إلى توافق وانسجام، حتى بلغت المنازعات بينه وبينهم نقطة اللاعودة، فصدرت فتاوى عدة من مجموعة من الفقهاء في إيران تصفه بالمروق والابتداع، وتصف آثاره بأنّها (كتبٌ ضالّةٌ) تحرم مطالعتها وبيعها وشراءها[2].

---

(1) – شايغان، داريوش. «دين ودينپژوهى در روزگار ما در گفت وگو با دكتر داريوش شايغان». مجلهى هفت آسمان ع 5 «ربيع 2000».

(2) – مجموعهى آثار. ج 9: ص 73، ج 18: ص 177 – 178؛ ج 14: ص 309 – 310. اسناد انقلاب



بالرغم من الحملة الواسعة المنظمة، التي قام بها جماعة من رجال الدين، لتعبئة وتحشيد الرأي العام في إيران ضد شريعتي، إلّا أن ذلك لم يفقده الكثير من المريدين والأتباع والمؤيدين في المجتمع، لا سيّما وسط النخبة والمثقفين والثوار وقتئذٍ، ممن تداولوا كتاباته، وطبعوها ووزعوها على نطاق واسع، وتبنوها كأدبيات للنهضة والمقاومة والثورة. وأضحى فكر شريعتي وآراؤه وأقواله وشعاراته من أبرز عناوين الضجّة في إيران قبل الثورة، غير أن الاهتمام به تراجع، بعد مرور عقد على قيام الجمهورية الإسلامية، وانشغال التفكير الديني في إيران بجداليات بديلة متنوعة، توالدت في فضاءِ تجربةِ أسلمة الدولة والمجتمع وتطبيق الشريعة.

أضحى فكر المرحوم شريعتي اليوم في ذاكرة التاريخ في التفكير الديني في إيران، بعد أن اضمحلّ حضور كتبه، ولم يعد إلّا رمزًا للمثقف الداعية الرسولي في ذاكرة الثورة الإسلامية، بعد أن تخطّت النخبة الإيرانية الإشكاليات والمفاهيم والشعارات المتداولة في آثاره، وانشغلت بما لم يفكر به ويتحدث عنه شريعتي.

لكن شريعتي ما زال يتنامى حضوره بالعربية، وتغرق مكتباتنا بمؤلفاته باستمرار[1]، وينتشر تأثيره في ثقافة الشباب الدينية، ويترنّم بشعاراته الناشئة في ديارنا، وترتسم له صورة ميثيولوجية في مخيلة الجيل.

غربل المثقفون الإيرانيون فكرَ شريعتي، وكتبوا في نقده آلاف الصفحات، من كتب ورسائل جامعية ومقالات، فضلًا عن الندوات والحلقات النقاشية، حتى استطاعوا عبوره، ووضعه خلف ظهورهم منذ سنوات طويلة.

لكنّنا بالعربية مسكونون بمضغ الكتابات التعبوية التحريضية، ومغرمون بما يغذي غضب الشباب بالفضلات الثقافية، وما يؤجج لوعتهم بالحكايات التعبوية، وما يملأ رؤوسهم بالمفاهيم التبسيطية، وما يشعل مشاعرهم بالأناشيد التحريضية، وما يجرح ضمائرهم بالتراجيديات الدموية، وما يغرق مخيلاتهم بالأحلام الرومانسية. تلك الكتابات التي تفشّت في لغتنا، عبر كرّاسات الجماعات القومية واليسارية

اسلامى ج 1: ص 458، 480، 481، ج 2: ص 211، 214، 215، 250. دعايي، مجلّهى حوزه، ع 45، 1991 = 1370. رهنما، علي. زندگينامهى سياسى على شريعتى، ترجمه: كيومرث قرقلو. تهران: گام نو، 1381 = 2002، ص 381 – 396.

(1) – معظم الترجمات العربية لآثار شريعتي ملتبسة، لا تتمثّل لغته وبيانه الساحر، ولا تحاكي نثره المضيء.



والإسلامية، والتلذّذ بالوصفات العاجلة الساذجة لتفسير المشكلات وعلاجها. أما المؤلفات العميقة للفلاسفة، والكتابات الجادة للمفكرين، فهي غريبة عنا، ونحن غرباء عنها.

حين ينحطّ العقل يفشل في بلوغ عتبة التفكير الفلسفي العميق.كسل أذهاننا، وهشاشة تفكيرنا، وحنيننا للماضي، وشغفنا بالثرثرة، ساقتنا الى أن: نحتفي بكولن ولسن وننسى إيمانويل كانط. نحتفي بالغزالي وننسى ابن رشد. نحتفي بابن تيمية وننسى ابن عربي. نحتفي بالمودودي وننسى محمدَ إقبال. نحتفي بعلي شريعتي وننسى داريوش شايغان.. إلخ. العقول الصغيرة لا تستوعب إلّا الأفكار المبسّطة الصغيرة. العقول الكبيرة تتّسع للأفكار العميقة الكبيرة.

تحرير الذات من عبودياتها:

خطيئة البروتستانتية الإسلامية الكبرى، الحرص على إحياء إسلام التاريخ ونسيان إسلام الرسالة. وبكلمةٍ أخرى هي السعي لإحياء التديّن، والتمثّلات الاجتماعية الاقتصادية السياسية الثقافية للدين والموروث الديني. لكنّها تجاهلت وأهملت إحياء الإيمان، والحياة الروحية، والحياة الأخلاقية. لحظة تنهار الحياة الروحية ينطفئ الإيمان، وتتزلزل الحياة الأخلاقية، وأخيرًا يتلاشى الدين ويندثر، وإن كانت تتفشّى بدلًا عن ذلك صورٌ خادعة للدين، وتسود مظاهر زائفةٌ في المجتمعات، تتقنع بأقنعةٍ دينيةٍ، غير أنّها يمكن أن تصنّف على أيّ شيءٍ، ما خلا أن نصنفها إيمانًا وتدينًا روحيًا أخلاقيًا أصيلًا.

مشكلة شريعتي وغيره أنّهم لا يبصرون سوى ما يطفو على السطح من تمثّلات الدين في الاجتماع البشري. إنّهم لا يبتعدون عن قشرة الدين، لا يتوغلون إلى طبقاته العميقة. هذه القشرة تحجب عنهم استبصار جوهر الدين، وأبعاده القصية.

وعي جوهر الدين، وإدراك بعده الأنطولوجي، من شأنه أن يضع الدين في حقله الخاص. لكن استبصار البعد الأنطولوجي ومهمة الدين في تلبية الحاجة للمقدس، يتطلب تأمّلًا وتوغّلًا في أعماق الذات، بمعنى أن وعي التجربة الروحية، يتحقق بتذوّق سموّ الروح وخبراتها، وانجذاباتها والتماعاتها وتبصراتها واشراقاتها ومكاشفاتها. وهو ما تبوح به أمثلةٌ لا حصر لها في الماضي والحاضر.

لم تتعمق كتابات وخطابات المرحوم شريعتي باكتشاف طبقات الدين الجيولوجية،



ولم تتناول ما هو قصيٌّ منها، بل توقّفت غالبًا نقاشاته وحواراته وهمومه في الطبقات السطحية، ولم تدرك تلك الطبقة الأعمق بوصفها لبّ الدين وحقيقته. ولا يتحقق ادراكها إلّا من خلال العبور إلى البعد الأنطولوجي للدين.

لا أدعو لدينٍ خاصٍّ بالفلاسفة والمفكّرين، بل أذهب إلى أن تلك الطبقة العميقة للدين تتذوقها العجوز الفلّاحة الأميّة، مثلما يتذوّقها الراعي الأمّي، الّذي استهجن النبيّ موسى دعوته الساذجة لربّه ووبخه، لحظة رآه موسى يتحدّث مع الله بلهجته غير المحترمة، وكأنّ الله صديقٌ قريبٌ جدًّا للراعي، يمتهن معه الرعي أيضًا. بنحوٍ كان الراعي يلحّ على الله أن يقدم له تعالى احتياجاته حسب فهمه الساذج، مثل: (ذبح شاةٍ وشيّها، وتقديمها له مع الأرز، غسل قدميه، تنظيف أذنيه، تخليصه من القمل...). غير أن الله عاتب موسى على موقفه المستهجن لحديث الراعي، ونبّهه إلى غبطته بصدقه وعفويته وبراءته[1].

---

(1) - أورد هذه الحكاية بالتفصيل مولانا جلال الدين الرومي في المثنوي. ونقتبس فيما يلي مستخلصا لهذه الحكاية من: «مثنوي» مولانا جلال الدين الرومي. الكتاب الثاني بعنوان: «كيف أنكر موسى - عليه السلام - مناجاة الراعي». ترجمة: محمد عبد السلام كفافي. صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، 1967، ص 178 - 185.

(رأى موسى راعيًا على الطريق، وكان هذا يردد: «إلهي يا من تصطفي (من تشاء)؛ أين أنت حتى أصبح خادمًا لك، فأصلح نعليك، وأمشّط رأسك! وأغسل ثيابك، وأقتل ما بها من القمّل! وأحمل الحليب إليك أيّها العظيم! وأقبّل يدك اللطيفة، وأمسح قدمك الرقيق، وأنظف مخدعك حين يجيء وقت المنام. يا من فداؤك كلّ أغنامي! ويا من لذكرك حنيني وهيامي!».

وأخذ الراعي يردّد هذا النوع من هراء القول، ورآه موسى فناداه قائلًا: مع من تتحدّث أيها الرجل؟ فقال الراعي: مع ذلك الشخص الذي خلقنا. مع من ظهرت بقدرته هذه الأرض وتلك السماوات. فقال موسى: حذار؛ انك قد أوغلت في إدبارك. وما غدوت بقولك هذا مسلما، بل صرت من الكافرين. ما هذا العبث، وما هذا الكفر والهذيان؟ ألا فلتحشّ فمك بقطعة من القطن. إنّ نتن كفرك قد جعل العالم كله منتنًا! بل إنّ كفرك قد مزّق ديباجة الدين! فمع من تتحدث؛ أمع العم أو الخال؟! وهل الجسم والحاجة من صفات ذي الجلال؟ ان الحليب يشربه من يكون قابلا للنشأة والنماء. والنعل يلبسه من هو بحاجة إلى القدم... إنّ التحدّث بدون أدب مع خواص الحق، يميت القلب، ويجعل الصحائف سوداء...

فقال الراعي: يا موسى لقد ختمت على فمي، وها أنت ذا قد أحرقت بالندم روحي. ومزق ثيابه، وتأوه، ثم انطلق مسرعا الى الصحراء، ومضى.

فجاء موسى الوحي من الله (قائلا): لقد أبعدت عني واحدا من عبادي! فهل أتيت لعقد أواصر الوصل، أو أنك جئت لإيقاع الفراق؟ فما استطعت لا تخط خطوة نحو ايقاع الفراق، فأبغض الحلال عندي هو الطلاق!



للتوضيح أشير إلى أننا حين نعود إلى تاريخ الإسلام كديانة، نجد الإسلام الذي كان متعارفًا عليه بين المسلمين هو ما يمكن أن نطلق عليه إسلام الأغلبية، وأعني **بإسلام الأغلبية: الإسلام العام مقابل الإسلام الخاص، أو إسلام الجماهير، الإسلام الشعبي، إسلام الناس، كل هؤلاء الناس في المجتمعات المسلمة - الذين هم مسلمون - محكوم بإسلامهم، يولدون مسلمين، يموتون مسلمين، ويدفنون في مقابر المسلمين.**

هذا الإسلام كان غنيًا بالأبعاد الروحية والمعنوية والرمزية والجمالية. ما حصل

= لقد وضعت لكل إنسان سيرة، ووهبت كل رجل مصطلحا للتعبير، يكون في اعتباره مدحا، على حين أنه في اعتبارك ذمٌّ. ويكون في مذاقه شهدًا، وهو في مذاقك سمٌّ.
إنّني منزه عن كل طهر وتلوث، وعن كل روح ثقلت (في عبادتي)، أو خفت. والتكليف من جانبي، لم يكن لربح أنشده، لكن ذلك كان كي أنعم على عبادي. فأهل الهند لهم أسلوبهم في المديح، ولأهل السند كذلك أسلوبهم. ولست أغدوا طاهرا بتسبيحهم، بل هم المتطهرون بذلك، الناثرون الدر. ولسنا ننظر إلى اللسان والقال، بل نحن ننظر الى الباطن والحال.
فنظرنا إنّما هو لخشوع القلب، حتى لو جاء اللسان مجرّدًا من الخشوع. فالقلب يكون هو الجوهر، أما الكلام فعرض، والعرض يأتي كالطفيلي، أما الجوهر فهو المقصد والغرض.
فإلى متى هذه الألفاظ، وذلك الإضمار والمجاز؟ إني أطلب لهيب (الحب)، فاحترق وتقرّب بهذا الاحتراق! أشعل في روحك نارا من العشق، ثم أحرق بها كل فكر، وكل عبارة!
يا موسى، إنّ العارفين بالآداب نوع من الناس، والذين تحترق أنفسهم وأرواحهم (بالمحبة) نوع آخر. إنّ للعشاق احتراقًا في كل لحظةٍ... فلو أنّه أخطأ في القول، فلا تسمّه خاطئًا، وإن كان مجلّلًا بالدماء فلا تغسل الشهداء. فالدم أولى بالشهداء من الماء! وخطأ المحبّ خير من مئة صواب...
إنّ ملّة العشق قد انفصلت عن كلّ الأديان، فمذهب العشّاق وملّتهم هو الله. ولو لم يكن للياقوتة خاتم فلا ضير في ذلك، والعشق في خضم الأسى ليس مثيرا للأسى...
فحين سمع موسى هذا العتاب من الحق، هرع وراء الراعي موغلًا في البيداء... وفي النهاية أدرك موسى الراعي ورآه. وقال (البشير) للراعي: إن الأذن قد جاء! فلا تلتمس آدبًا ولا ترتيبًا، وانطق بكل ما يبتغيه قلبك الشجي! إنّ كفرك دين، ودينك نور للروح! وإنّك لآمنٌ، والعالم بك في أمانٍ! أيّها المعافى؛ إنّ الله يفعل ما يشاء، فاذهب، وأطلق لسانك بدون محاباةٍ.
فقال الراعي: يا موسى؛ إني قد تجاوزت ذلك. إنّني الآن مجلل بدماء قلبي! لقد تجاوزت سدرة المنتهى، وخطوت مئة ألف عام في ذلك الجانب! إنّك قد أعملت سوطك، فدار حصاني، فبلغ قبة السماء، ثمّ تجاوز الآفاق! فعسى الله أن يجعل جوهرنا الإنساني نجيّ سر لاهوته... فالآن قد تجاوز حالي نطاق القول. فهذا الذي أقوله ليس حقيقة حالي.
إنّك تبصر النقش الّذي يكون في المرآة، وهذا النقش صورتك أنت، وليس صورة المرآة.
والأنفاس الّتي ينفثها لاعب الناي في الناي، هل تنتمي للناي؟ لا؛ بل هي منتمية للرجل).



في المرحلة الحديثة من تاريخنا، إنما هو ترحيل لوظيفة الدين، فأصبحت وظيفته سياسية نضالية كفاحية، وبذلك جرى نقله من مجاله الأنطولوجي الرمزي المعنوي الروحي الجمالي، الذي هو مجاله الطبيعي إلى مجال آخر، وهنا تغلب فيه القانون على الروح، وأصبح الدين أيديولوجيا سياسيةً صراعيةً، أيديولوجيا أهدرت قيمته الأنطولوجية الرمزية والجمالية والروحية والمعنوية[1].

رهنت تفكيرَ شريعتي همومُ تغييرِ المجتمع، كان مسكونًا بإصلاح المجتمع، والتنمية الشاملة، ثقافية وعلمية واقتصادية وسياسية، وكان يرى أنّ ذلك كفيلٌ بتبديل نمط حياة المجتمع والارتقاء به، وتبعًا لذلك يتحول نمط التديّن وفهم النص الديني. غير أنّه لم يهتم بضرورة التحوّل في أصول ومبادئ ومناهج وقواعد فهم الدين والنص الديني. مع أنّه ما لم يحدث منعطفٌ في مناهج فهمنا للدين وتفسير النصّ الديني، فلن تحدث تنميةٌ وإصلاحٌ وتحوّلٌ في المجتمع، ذلك أنّ أنماط التدين السلفي المتفشي، إنّما هي نتاج فهم حرفي تبسيطي للنص الديني، صاغه الشافعي منذ القرن الثاني للهجرة، في مدوّنة أصول الفقه (الرسالة)، ومن نسج على منواله لاحقاً، ووضع له الأشعري وغيره أرضيته اللاهوتية، وترسخ بمرور الأيام وتكلّس. وما برح يتكرّس طبقًا لعلاقة جدلية بين أصول الفقه وعلم الكلام، كل منهما يعيد إنتاج الآخر، في قوالب تنمّط العقل المسلم، يتحدد فيها فهم النص، وترتهنه حلقة تكرارية، تبدأ حيث تنتهي، وتنتهي حيث تبدأ.

لا يكفّ شريعتي عن ترديد الشعارات التعبوية التجييشية، التي تثير مشاعر الشباب وتشعل ضمائرهم، ويشدد دائماً على تثوير كل شيء في المجتمع. حتى الفكر مالم يكن ثورياً وحلوله ثورية لا قيمة له في نظره. لم يتنبه شريعتي الى أنه ليست هناك حلول ثورية في الفكر، وأن مسيرة الفكر تراكمية بطيئة، لا تتحول إلى موج اجتماعي إلّا بعد توافر أرضيات لها. ومن دون أن يقارن بين واقعنا وكيفية تشكيل العقل الحديث، فإن أرضيات بناء العقل الحديث تخلّقت وتشكّلت في الغرب منذ عصر النهضة قبل أكثر من أربعة قرون، بشروطها وسياقاتها الخاصة، لكنها لم تتشكل لدينا حتى اليوم.

يرى شريعتي إلى مهمة المثقف بوصفها مهمة نبوية رسولية إنقاذية. ويتعاطى

---

(1) – الرفاعي، عبد الجبّار. إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين. ص 22–23.



مع المفكر بوصفه منقذًا، وشخصية خلاصية منجية، بلا تدبر في عملية التغيير الاجتماعي، وعواملها المختلفة، وتركيباتها المتنوعة، وكيف أنها ترتدّ إلى نسيج معقّدٍ لعوامل متنوعةٍ، ظاهرةٍ ومستترةٍ، وليس المفكّر وفكره إلّا واحدًا من عناصرها.

يبتني فهم شريعتي للوظيفة النبوية الرسولية الإنقاذية للمثقف، على التعاطي مع الفرد وكأنه بمثابة مجتمع، وللمجتمع وكأنه بمثابة فرد، فيطلب من الفرد ما ينبغي أن ينجزه المجتمع، ويطلب من المجتمع ما ينبغي أن ينجزه الفرد.

يروي لنا شريعتي مأساة عشرات الآلاف من العمال، الذين تهشمت ضلوعهم تحت حجارة الأهرامات[1]، بينما لم ينبهنا إلى ضلوعنا المهشمة، والى ما يجتاحنا نحن البشر، من: القلق، اليأس، الاغتراب، الضجر، السأم، الألم، الحزن، الغثيان، فقدان المعنى، ذبول الروح، انطفاء القلب، الجنون... إنّه كمن يضع بأيدينا مصابيح شديدة الإنارة، ليكشف لنا بؤس العالم. لكن عالمنا الجوّاني الباطن يظلّ مجهولاً مهملًا. لم يتنبه شريعتي إلى آنّه لا ينبغي لنا أن نطارد ظلام العالم، فيما نحن نجهل ظلام أنفسنا، ونتضور لجوع العالم، ونحن لا نشعر بجوع أنفسنا، ونحترق لظمأ العالم، ونحن لا نتحسّس الظمأ الأنطولوجي للمقدس في ذواتنا.

شريعتي غالبًا ما ينسى الذات، فيقفز للتفكير في المجتمع، يفتّش مباشرةً عن رسالةٍ للدين في المجتمع، بل يريد أن يرى أثرًا إيجابيًّا للدين هناك، يرحّل الدين مباشرةً إلى المجتمع، من دون أن يمرّ بصناعة الذات.

الدين لا تتحقق مهمته في المجتمع، إلّا من خلال إعادة بناء الذات، بالمعنى الأنطولوجي. بمعنى أن افقار الذات افقار للمجتمع، اعادة بناء المجتمع تبدأ باعادة بناء الذات.

تتكرّر في آثاره الدعوة إلى آنّه ينشد تصحيح الخطأ في فهم رسالة الدين، كي يصبح الدين من أجل الإنسان، وليس الإنسان من أجل الدين، وأنّ الآخرة لا بدّ من أن تكون موصولةً بالدنيا، بمعنى أنّ شقاء الدنيا يُمسي شقاءً للآخرة[2].

غير أنّ وعود شريعتي والبروتستانتية الإسلامية هذه لم تنجز، بل انتهت إلى

(1) – في محاضرة للمرحوم شريعتي تناول فيها بناء الأهرامات بأسلوب تراجيدي، معربة بعنوان: «هكذا كان يا أخي».

(2) – مجموعهى آثار، ج 16: ص 108.



نتائج عكسية. إذ إنّ ما أفضت إليه أدلجة الدين هي عبودية الإنسان للأيديولوجيا، واستلاب الأيديولوجيا لروحه وقلبه وعقله، وإقحامه في أحلامٍ رومانسيةٍ ووعودٍ خلاصيةٍ موهومةٍ.

الشخص البشري ينسى في غمرة الأيديولوجيا ذاته، وتنطمس كينونته، وتغيب متطلّبات روحه وقلبه وعقله، فيمسي شبحًا يتلاشى وسط الجموع، ويذوب في ضجيج القطيع. بعد أن تذبل أشواق روحه، وتنطفئ جذوة قلبه، ويتبلّد عقله، وفي نهاية المطاف تختفي ذاته.

لا شكّ في أنّ الشخص البشري هو المادّة الأساسية للتنمية الشاملة بكلّ أشكالها، **به تتحقّق وتنجز، إن كان إيجابيًّا سويًّا، وبه تخفق وتنحطّ، إن كان سلبيًّا ليس سويًّا. مضافًا إلى أنّ نمط العلاقات الاجتماعية في العائلة والمجتمع ينمو ويزدهر فيه** التضامن، وتسود النزعة الخيرية، إن كان الفاعل الاجتماعي صاحب تجربةٍ دينيّةٍ **حقًّا، ذلك أنّ سعادته لا تكتمل في علاقاته بالناس، إلّا إذا كانت سعادته هي أن يسعد** الآخرين.

إنّ هذه الرؤية الأنطولوجية لمهمّة الدين ووظيفته العميقة في بناء الذات، لا تدّعي أنّ الدين ليس مؤثّرًا في الفاعل الاجتماعي، وإنّما هي تؤشّر بوضوحٍ لأفق الانتظار من الدين، ونمط المهام الكبرى الّتي يعد بها. فإذا عمل الدين في حقله الحقيقي، وأنجز وعوده الّتي يقدّمها للبشر، آنذاك يشبع الشخص البشريّ حاجته لخلع المعنى على ما لا معنى له، ويرتوي تعطّشه للوجود، وجوعه الأنطولوجي للمقدس، فيصبح ممتلئًا متوازنًا، إيجابيًّا سويًّا، لا ينهكه القلق، وفقدان معنى الحياة.

أي حين يرتوي ظمأ الذات للمقدس تخمد نزعات الشر والعدوان في شخصية الكائن البشري، وتصبح شخصيته أكثر قدرة على المساهمة الفاعلة في البناء الاجتماعي، والعمل الايجابي المؤثر في انجاز التنمية بمختلف حقولها.



- 4 -

التجربة الدينية والظمأ الأنطولوجي للمقدس




مكتبة
الفكر الجديد

تُبحثُ في فلسفة الدين القضايا المشتركةُ بين الأديان، مثل: ماهيةِ الدين، وجودِ الله، مشكلةِ الشر، أنماطِ الوحي والإيمان، المعجزاتِ والكرامات والخوارق، الخلودِ والبعث والقيامة، الدينِ والعلم، المعرفةِ الدينية، الدينِ والأخلاق، التعدديةِ الدينية، لغةِ الدين، الهرمنيوطيقا، والتجربةِ الدينية، تدرس فلسفةُ الدين بيانَ ماهية التجربة الدينية، أنماطَ التجربة الدينية، امكانيةَ معرفة صاحب التجربة الدينية بتفسيرها، هل هي عاطفةٌ وشعور بالتبعية للحقيقة الغائية، أو شوقٌ ووجد للحقيقة الغائية، أو هي كشفٌ وإشراق وانخطاف للروح؟ ما الفرق بين تجربة المقدس وغيره؟ كيف يمكن التمييز بين التجربة الدينية والشعوذة، والهلوسة، والأوهام، والأمراض النفسية؟ هل هي تجربة حسية وإدراكية؟ هل تمثل التجربةُ الدينية لب وجوهر الدين؟[1].

التجربة الدينية:

التجربة الدينية تعني مواجهةَ الله وتذوق حضوره، والمثولَ في حضرته، وتحسسَ هذا الحضور روحيا. هي نحوُ تجلٍ وجودي للالهي في البشري. وبتعبير المتصوف الهندوسي رادهكرشنان: «أقوى برهان على وجود الله هو إمكان تجربته وإدراك حضوره. فالله معطى تجريبي، ومضمون محسوس للتجربة، وحالة روحانية»[2].

التجارب الدينية متنوعة، كتجربة الانجذاب والهيبة، تجربة الاعتماد، تجربة

(1) راجع للتوسع في ذلك: الرفاعي، د. عبدالجبار. تمهيد لدراسة فلسفة الدين. الجزء الأول من «موسوعة فلسفة الدين». بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير، 2014، ص 5 – 24.

(2) C.F. Taliaferro, Charles, Contemporary philosophy of Religion (Oxford, Blackwell, 1998), P.246.



الأمل، تجربة الحب، وغيرها. الايمان الديني يرتكز على هذه التجارب، والنوع الأعمق والأشد لهذه التجارب ما عاشه الأنبياء والأولياء والمتصوفة والقديسون، إذ كانت لهم تجارب متسامية، يسافرون عبرها للحق. التجارب الدينية أعمق مستويات الأديان، ذلك انها النواة المركزية للأديان.

معارف الدين تهتم بتفسير هذه التجارب وتصنيفها، والكشف عن الحقيقي والزائف منها، وكيفية تمييزها عن: الحيل، والشعوذات، والهلوسات، والاضطرابات، والتشوهات، والعقد، والجروح النفسية، والأمراض العقلية، والانهيارت العصبية. ففي ميراث التصوف المعرفي والعرفان النظري نعثر على شروح وتفسيرات، تضيء لنا: **حقيقة التجارب الدينية، وطبيعتها، وحدودها، وأنماطها، ووسائل تحققها، وآثارها في بناء الحياة الروحية. وبيان العلاقة العضوية للتجارب الدينية بإرواء الظمأ** للمقدس.

الظمأ الانطولوجي للمقدس:

«الظمأ الانطولوجي للمقدس» يعني افتقار الكائن البشري الى ما يُثري وجودَه، ويكرّس كينونته، ويمنحه وقوداً لحياته، إذ تفتقر حياة هذا الكائن إلى وقود يحركها، ويشبع حاجته لما تفتقر له كينونته، ويكشف له سر الحياة، ويعزز قدراته، بالمستوى الذي يجعله قادرا على التغلب على مشكلة الوجود البشري في هذا العالم.

«الظمأ الانطولوجي للمقدس» يجتاح حياةَ كل كائن بشري، بوصف هذا الكائن يتعطش للامتلاء بالوجود، كي يتخلصَ من الهشاشة، ويجعلَ حياتَه ممكنةً في هذا العالمِ الغارق بالآلام والأحزان، وتكونَ له القدرةُ على العيش بأقلَ ما يمكنُ من المرارات والآلام، ويخرجَ من حالة القلق إلى السكينة، ومن اللامعنى إلى المعنى، ومن الظلام إلى النور.

التجارب الدينية بمختلف مستوياتها وأنماطها هي منهلُ ارتواءِ الظمأ للمقدس. ومع أنها تختلف باختلاف البشر، وتمثلهم للالهي في البشري، لكن كلَّ شخصٍ يرتوي منها حسب استيعاب ظرفِ وعائه، وقدرتِه على المثول في حضرة الله.

التجربة الدينية تمثل البعد الأنطولوجي في الدين، وجوهره وذاته وروحه وباطنه. التجربةُ الدينية جوانيةٌ، غاطسةٌ في الذات، بل متماهيةٌ معها، لا يمكن بلوغُها بأدواتِ ووسائلَ حسية، وربما لا تشير اليها ظواهرُ التدين الخارجية، أو قد تشي بعكسها



أحياناً، كما لدى بعض رجال الدين، الذين ربما يؤشر خطأ ما يمارسونه من قداسات وطقوس وشعائر في المعابد، إلى عمق تجاربهم الدينية، رغم أن عالمهم الباطن بعيد عن الله.

يستمد كل شخص فهمه من ذاته ووجوده إلخاص، وأفق انتظاره وأحكامه المسبقة. يتلوّن الفهم على الدوام بفضاء الذات وخبرتها. لذلك لا يُفهم الايمان إلاّ في فضاء الايمان، ولا تُفهم التجربة الدينية إلاّ في فضاء التجربة الدينية، فما لم نتحقق بهذه التجربة ليس بوسعنا تقديم فهم واضح لها. مثلما لا يفهم طبيعة الحب إلاّ من يتذوق الحب. ولا يفهم البهجة إلاّ من تشرق نفسه ابتهاجاً، ولا يفهم القلق إلاّ من يمزقه القلق.

تفشل الكلمةُ في الإخبار عن ذاتها، فكيف تخبر عن أشواق الروح. يستمد العشاقُ أشواقَ الروح من الحق، تضيء قلوبَهم أنوارُ الحق، تمتلئ أرواحهم بوجود الحق. يغيبون في حضرته، يحضرون في غيبته. تصير غيبتُهم عن رؤيته رؤيةً، ورؤيتُهم غيبتَه غيبةً. كل محبوب سواه هو، وكل ما تحسبه العين ليس هو، ببصيرة أنواره يراه القلبُ هو، وإن تمثّلَ بوجود سواه. يرتوي ظمأ العشاق الأنطولوجي، فيفيضون على سواهم، حيث يخط الحقُ على قلوبهم الأسرار، تتحول عناصر وجودهم إلى صفات الحق كما هي، لتكونَ بها هي. يفتقر سواهم لكل ذلك، فيغرقون في الوهم، ويتهافتون على كل ما هو زائف، بغيةَ إرواء ظمئهم الانطولوجي، الذي لن يرويه السوى أبداً.

من يعيش هذه الحالات يجد العبارات تختنق وتضيق في توصيف الحالات. ذلك أن الكلمة لا تبوح بمضمونها، فكيف تشي بحالات الروح وتساميها. يصل أحياناً بعضُ أصحاب التجارب الدينية إلى حالات نور بهيج في باطنهم، بنحو يتلمسون فيه، أنه كلما أمعن يقينُهم في أن يكونَ يقيناً، رأوا ببصيرتهم أن ما يحدث لهم بمثابة معجزة. وكأنهم قد اغتسلوا بالنور، وعشقوا النور، وأبصروا بالنور، بل صاروا نوراً. تلك هي رحلة الكينونة إلى الحق. هكذا يتذوقون مراحل نمو صيرورتهم وتخلقهم. تبتسم لهم حنايا الكون كلما تأملوها. يشعرهم الوجودُ بفرحة قدومهم للارتواء. تدلهم بصيرتهم دائماً على النقاط المضيئة في الناس والأشياء، قبل ما هو مظلم. مع أنهم يبصرون الظلام، لكنهم يشيحون عنه النظر. هكذا يحاولون أن يروا العالم، كي يترسخ حبُّهم له باستمرار، خاصة في الأزمات والصراعات والحروب والفتن. ذلك هو منبع السكينة والأمن والسلام الذي يعيشونه مع أنفسهم والعالم.



نمطان للتصوف:

ليس كل متصوف صاحب تجربة دينية، كما أن ليس كل صاحب تجربة دينية متصوفاً. فقد يكون المتصوف خاوياً روحياً، هشاً أخلاقياً، جائعاً للمال والجاه، غارقاً بكل ماهو شكلي زائف، لا يمتلك أي ثراء معنوي، ويفتقر للمثول الحقيقي في حضرة الله، مثلما هو شأن طيف عريض ممن يمتهنون ذلك، وهم أقرب للمشعوذين منهم الى ذوي التجارب الروحية، بغية نيل مكانة اجتماعية، أو مصالح حياتية، خاصة في مجتمعات تمنح مثل هؤلاء ألقاباً دينية، وصفات قدسية، وتهبهم مكاسب مادية، وفرص عيش مجانية.

أود الاشارة إلى أنه ينبغي التمييز بين نمطين من التصوف:

1. تصوف الخروج من العالم:

وهو التصوف الطرقي السلوكي «الاجتماعي»، الذي هو تصوف الدراويش والخانقاهات والتكايا والزوايا، وهو لدى معظم من ينخرطون فيه ضرب من الرهبنة المبتذلة. هذا النمط من التصوف مرآة لتشوهات المسلمين في عصور الانحطاط، إذ ترتسم فيه صورة تخلف المسلمين وجهلهم، وأمراض التجربة التاريخية لزمان تراجع المسلمين، وتتفشى فيه أمراض وعاهات تقاليد الاسترقاق ومسالك الاستعباد، مثل، التربية على نفسية العبيد، وذهنية القطيع، والرضوخ والطاعة العمياء لمشايخ الطرق الصوفية، والهيام الذي يصل لمستوى العبادة للشيوخ والأقطاب والمشاهير منهم، وتقليدهم في كل شئ، الى درجة السعي للذوبان بهم. والعزلة، والخروج من العالم، والهروب من الحياة، والتنكيل بمتطلبات الجسد، والتضحية بالغرائز والحاجات الطبيعية للبشر.. وغيرها.

من الواضح أنه لحظة يتعامل التلامذة مع الفيلسوف بوصفه صنماً، يدخل العقل مرحلة سبات. لحظة يتعامل التلامذة مع المفكر الديني بوصفه صنماً، يدخل التفكير الديني مرحلة سبات. هكذا أيضاً لحظة يتعامل المُريدون مع شيخ الطريقة بوصفه صنماً، تنطفئ الشعلة في أرواحهم، ويمسون رقيقاً لا يمتلكون شيئاً من ذاتهم، في حين يمتلك مشايخهم كل شئ في حياتهم.

هنا تنقلب وظيفة التصوف، بوصفها امتلاكاً للذات عبر وصالها بالحق تعالى، والاستغناء عن كل شئ سواه، إلى انسحاق مُهين للكرامة أمام مشايخ الطرق الصوفية.



معظم المتصوفة من الدراويش المولوية يسكر عقلهم فينام، حين يتماهون مع سيرة وسلوك وتجربة جلال الدين الرومي، ومتى ينام العقل تستيقظ الأصنام.

المشكلة العميقة في تصوف الدراويش أنه يبرع في نحت الأصنام البشرية. فقد تحوّل جلال الدين الرومي في وجدان الكثير من أتباعه إلى صنم، وهنا انقلبت وظيفة التربية في التصوف، فأضحت تنتج عُبّاداً لأصنام بشرية. الله يدعونا إلى التوحيد، وأن لا نتخذ أحداً من دون الله إلهاً، ولن نعبد سواه أبداً.

لا يمكن قبول دروشة أتباعه، وتحوّل الرومي إلى معبود في حياتهم، وانصياعهم **لسلسلة المولوية من أحفاده وذريته، ممن أضحى بعضهم لا ينتمي لجلال الدين الرومي إلاّ بالدم. إن ذلك مرض تفشى لديهم، وربما يتعذر الشفاء منه، ذلك ان من** أشق الأشياء تحرير العبيد من: الشعور بالحاجة للعبودية، وشغفهم بتبجيل أغلالها، **وخوفهم من الحرية، وعجزهم عن قبول الحياة بمسؤولية شخصية.**

لا نتمنى أن تمسي مجتمعاتنا دراويش تتسكع في الأسواق بين الناس، بهيئة ولباس غريب، من أسمال بالية، أو قطع مزركشة بألوان متناشزة.

لا نطمح أن يقتبس الناس صورة جلال الدين الرومي، فيلبسون كما يلبس، ويمشون كما يمشي، ويرقصون كما يرقص، كما يُنقل عنه أنه كان يفعل ذلك. إذ يُقال إن الرومي كان ينشد الـ«مثنوي» متجولاً في أسواق «قونيه». يكتب شمس الدين الافلاكي: «أصبح مولانا ينشد المثنوي في كل حال، في: السماع، الاستحمام، جالساً، واقفاً، وأحياناً من أول الليل حتى طلوع الفجر، بشكل متواصل. وحسام الدين الشلبي يحرر ما ينشده. وكان يعيد قراءة كل ما كتبه على الرومي بصوت مرتفع وجميل[1]..كان يرقص في الطرقات، ويخلع كل ما يرتديه على الحكواتيين، حتى

---

(1) الأفلاكي، شمس الدين. مناقب العارفين. باهتمام: تحسين يازيجي. طهران: دنياي كتاب، ج2: ص742. «شمس الدين احمد الأفلاكي كان تلميذاً لجلال الدين الشلبي حفيد مولانا الرومي. وكتابه مناقب العارفين يعتبر أقدم مصدر عن الرومي». ابراهيم دسوقي شتا، يشير في مج1: ص25 في ترجمته للمثنوي الى قصة رقصة الرومي الأولى في سوق صاغة الذهب. ويؤكد في ص360 انه كان يصدر حتى فتاواه أثناء الرقص. ينبغي دراسة كتاب الأفلاكي في سياق منطق التفكير وطبيعة الحياة الدينية والظروف السائدة في عصره، ذلك أنه يتضمن أخباراً غريبة تتطلب المزيد من الغربلة والتمحيص قبل قبولها.



أضحى يرقص عارياً»[1]. نستبعد أن تصل الحال بجلال الدين الرومي إلى العري التام، حسبما ذكر الأفلاكي.

الرومي الميثولوجي / الرومي التاريخي:

جلال الدين الرومي كأي شخصية روحية أخلاقية استثنائية ظهرت في التاريخ، الرومي من هذه الشخصيات المتوهجة، التي تخترق عصرها، وتختطف الأضواء، وتدهش مجتمعاتها، فينجذب الناس اليها، ويشعرون حيالها بمديونية المعنى.

لا يكتفي عشّاق مثل هذه الشخصيات الروحية ومريدوها بالاهتداء بملكاتها الاستثنائية، وتوقّد تجربتها الدينية، ومواهبها الروحية، ولا يتوقفون عند صفاتها البشرية، بل عادة ما يبالغون فيها، فيصوغون لها صورة متخيلة تُعلي من مكانتها كثيراً، حتى تخرجها من طبيعتها البشرية. تنسج هذه الصورة أحلامهم الرومانسية، وتغذيها رغباتهم المثالية، وتعززها آفاق انتظارهم غير الواقعية، وتضخمها نزعتهم المتجذرة لطلب الكمال لأنفسهم.

من هنا نراهم يبالغون في إضفاء السمو والكمال على شخصية ملهمهم ومثالهم ونموذجهم الروحي. وتظل تلك الصورة المتخيلة لنموذجهم تتسع وتتمدد باستمرار، اثر مراكمة المناقب والكرامات عليها عبر الأزمنة، وما يخلعه عليها هؤلاء الأتباع، جيلاً بعد جيل، من مختلف أشكال الكمالات والصفات إلخارقة، الى أن تتحول الى شخصية «ميثولوجية»، عابرة للزمان والمكان، لا تشبه تجربتها البشرية، وتتعالى على مشروطيات وظروف حياتها الأرضية.

هذه ظاهرة متفشية لدى أتباع الأديان والأيديولوجيات والثقافات، لا تختص بثقافة أو أيديولوجية أو ديانة، لكنها تبلغ مدياتها القصوى في غرام أتباع الأديان وذهولهم حيال شخصياتهم، إذ يبلغ غرامهم حداً يجعلهم أحياناً لا يقبلون لها أن تنتمي لطرائق العيش المتعارفة في الحياة ومشروطيات الاجتماع والزمان والمكان البشري، فيصنعون لها تاريخاً مقدساً تنتمي اليه يقع خارج التاريخ، ولا تنتمي لتاريخها الانسان في الأرض.

وذلك ما حدث لشخصية جلال الدين الرومي، فإن ما يسكن اليوم مخيال المتصوفة المولوية والمريدين هو مولانا الرومي «الميثولوجي»، وهو غير جلال

---

(1) المصدر السابق. ج:1 ص 489.



الدين الرومي التاريخي، الذي عاش حياته الروحية وتجربته الدينية الخاصة في القرن الثامن الهجري في قونيه، وتنقّل بين محطات عدة من حياته، توّجها كما يقال، لقاؤه شمس التبريزي[1]، الذي سقاه كأس العشق الالهي، فكان منعطفاً، أحدث تحوّلًا في كيمياء روحه، انتقل معه الى دين العشق الالهي.

ما يمكننا الإفادة من ميراثه هو جلال الدين الرومي التاريخي، وليس مولانا الرومي «الميثولوجي». نحن بأمس الحاجة اليوم الى رؤية الرومي المضيئة لله والانسان والعالم، وإشراقاته الروحية الأخلاقية، وتأملاته ومفاهيمه الإنسانية الكونية، وأثرها في هتك أستار كل تلك الحجب والأقنعة المظلمة المتراكمة على النصوص الدينية، والتي أهدرت المضامين القيمية السامية للدين، بما استبدّ بها من تعصبات ومظالم وانتهاكات باسم الله للكرامة البشرية.

تفضح لنا مفاهيم الرومي الإنسانية الكونية كيف جرى طمس الصورة الجميلة لله، وكيف تم تشويه هذه الصورة، بنحو أفضت الى ما يضج به عالمنا من حروب الأديان ومذابحها، فذبحت خليفة الله بذريعة الدفاع عن الله.

كذلك ينبغي أن نستقي من الرومي تدفقَ قلبه بالعشق الإلهي، وما يصوّره بيانُه من لوحات متلألئة بالمحبة والتراحم والسلام، وكل معنى إنساني دافئ.كي يستفيق إيماننا كما دينامية إيمانه اليقظة المتوثبة المضيئة، وتتسامى أرواحنا بتسامي رؤياه الفسيحة وكونيتها.

ترك لنا الرومي منظومة غنية، تنفتح على حقول متنوعة في المعارف الدينية، نحن بأمس الحاجة لها، في عصر تغلّب فيه فهم مغلق للنصوص، أفضى الى صياغة لاهوت يضج بالعدوانية والتعصب.

ميراث جلال الدين الرومي يلهمنا مفاهيم ومقولات ورؤى، تنشد احترام كرامة الكائن البشري، ترسخ النزعة الإنسانية في الدين، تشبع حياتنا بالمعنى، تخلع على دنيانا صورتها الأجمل، تهبنا أفقاً بديلاً للتواصل مع مختلف أتباع الأديان والفرق والمذاهب، فلا تضيق مجتمعاتنا وتنفجر بمكوناتها التاريخية العقائدية والأثنية.

---

(1) يكتنف وجود ودور شمس التبريزي وما نسب اليه من كيمياء روحية مشتعلة الكثير من الغموض. كذلك لا يمكن الجزم بطبيعة وفاته أو مقتله ومحل دفنه. فهل هو شخصية نسجتها مخيلة جلال الدين الرومي الشعرية، ورسختها في التاريخ مخيلة أتباعه المولوية، ممن يسكرون في رقصاتهم، ويفتقرون للتفكير والتساؤل العقلي؟!



يغرس الرومي بذوراً لما يمكن تسميته: لاهوت الشفقة، لاهوت السلام، لاهوت الإنسانية، لاهوت الرحمة، لاهوت المحبة، لاهوت العشق، لاهوت الجمال، لاهوت الفرح، لاهوت الحياة، لاهوت الأمل، لاهوت الاختلاف، لاهوت التنوع، لاهوت التعددية. وبموازاة ذلك يحذّر من: لاهوت الكراهية، لاهوت إهانة الآخر، لاهوت الحرب، لاهوت الموت، لاهوت الحزن، لاهوت البكاء، لاهوت اليأس، لاهوت التشاؤم، لاهوت الفرقة الناجية[1].

2. التصوف المعرفي:

هو تصوف عقلي خرج على الأنساق المغلقة الحرفية لقراءة النصوص الدينية، وأنتج قراءة لها خارج إطار مناهج وأدوات القراءة والفهم والنظر الموروثة، التي اخترع قواعدها ومقولاتها الشافعي والأشعري وغيرهما، ثم نُسجت داخل أسيجتها قواعد ومقولات مختلف أعلام الفرق والمذاهب، وترسخت بمرور الزمن، حتى ارتقت الى مرتبة المقدس، واحتلت مكانة النصوص المقدسة التي تقرؤها هذه الأدوات.

لقد منح هذا النمط من التصوف المسلم أفقاً رحبا في التأويل، وإنتاج قراءات تتوالد منها على الدوام قراءات حية، في فضاء يُلهم الحياة الروحية الأخلاقية للمسلم. كذلك استطاع هذا النمط من التصوف إلخلاص من توثين الحروف وإهدار المقاصد، والتمسك بالأشكال ونسيان المضامين، والغفلة عن الحالات والغرق في الصفات.

كما أعاد التصوف المعرفي الاعتبار للذات المستلبة، والعالم الجواني المطموس للشخص البشري، وعبّد دروب القلب في رحلته الأبدية نحو الحق، وانشغل بإرواء ظمأ الروح للمقدس.

رؤيتان للعالم:

الرؤية للعالم في لاهوت العرفاء والمتصوفة أفقية، والصلة بالله من منظورهم ليست سوى وصال حبيبين. بينما الرؤية الكونية في لاهوت المتكلمين عمودية، والصلة بالله في رؤيتهم ليست سوى استرقاق وعبودية. يجد التصور الرأسي

(1) الرفاعي، د. عبدالجبار. إنقاذ النزعة الانسانية في الدين. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، 2013، ص 35.



العمودي في لاهوت المتكلمين تعبيره الاجتماعي بتأسيس شبكة من مقولات التركيع، وبناء نسيج يكرّس التسلط في المجتمع، تكون فيه العلاقات مبنية على الانسحاق والاذلال، **حين يتخذ تصور العلاقة بين الله والإنسان نمطا عمودياً، يكون فيه الإنسان خانعاً مهاناً ذليلاً، فيما يبدو الإله متسلطاً منتقماً، لا يصدر عنه سوى البطش والاهانة والامتهان والتنكيل.**

تغيب في هذا النوع من العلاقة صورة الله الرحمن الرحيم، وتختفي فيه صورة من «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»[1]، ووصف رحمتَه بقوله: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»[2]، والذي لخّص مهمةَ النبي محمد «ص»، بقوله: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ»[3]، **فهو رحمة مهداة لكل العالمين، وليس لفئة أو جماعة أو طبقة أو طائفة أو فرقة أو مذهب أو شعب مختار.**

تمثّلات الدين الأرضية

الكثير من الالتباسات في التفكير الديني، تنشأ من خلط المفاهيم وإبهامها، ومن غموض التسميات. الدين ظاهرة بشرية هي الأعمق، والأشدُّ غموضاً في حياة الإنسان، وإن كانت تبدو فيه الأشدَّ وضوحاً. لولا غموضُها لما لبثت منذ فجرِ التاريخ حتى اليوم، لا تكفُّ عن الحضور في الجدالات والنقاشات والكتابات والنزاعات والصراعات والحروب. ولن يتراجعَ الدين عن أن يواصلَ حضورَه المزمن المتنوع في الاجتماع البشري، مهما قيل فيه من كلام، ومهما استنزفت الروحُ فيه من اشتعال، والمشاعرُ من أشواق، والضميرُ من تطلع وانتظار، والعقلُ من تأمل وتفكير واستبصار، وأقلامُ الكتاب من آراء، وألوانُ وريشاتُ الفنانين من لوحات وصور، وقرائحُ المبدعين والشعراءِ من رؤى وكلمات.

معظم ما نكتبه ونقوله يطال التمثلات، التي تتجلى في صورة وشكل وظاهر الدين وأنماط التدين، وهي بمجموعها ليست سوى تعبيرات بشرية سياسية اجتماعية اقتصادية ثقافية للدين، تتواشج وتتشابك عضوياً بالثروة والسلطة. وترتسم فيها مجموع ملابسات وبشاعات وشناعات الصراع على المال والقوة والسلطة.

---

(1) الأنعام، 12.
(2) الأعراف، 156.
(3) الأنبياء، 107.



لا أنكر أن تمثّلاتِ الدين الأرضية طالما كانت منبعاً للتمويه والخداع والتزوير والاستغلال والظلم والتعسف والتنويم، لكني أشير هنا إلى ماهو أبعد وأعمق من تلك التمثلات، وهي ما تشي بالمحتوى العميق للدين، وهذا المحتوى هو الذي ينزع الكائن البشري للتشبث به، وما يمنح حياته معناها، ذلك أن الحياة لا تطاق من دون معنى، اللامعنى يفضي إلى الغثيان والضياع، ولا أحسب أن هناك منبعاً تستقي منه الروحُ البشريةُ المعنى أخصب من الدين. الدين هو المنهل لإرواء الظمأ للمقدس، وهو المنبع لإثراء الحياة الروحية.

طبائعُ الإنسان، ومسيرةُ البشرية منذ عصر الكهوف، تبرهن على أن الدينَ، الفنَ، الميثولوجيا، ثوابتُ أبدية في الاجتماع البشري، لا تختفي أبداً، وإن كانت تتنوع وتتحول وتتجلى بصور مختلفة، تبعاً لاختلاف: الزمانِ والمكان، ونمطِ الثقافة والتمدن والحضارة، ما يعني أنها حاجاتٌ بشرية ثابتة. وحسب تعبير شلايرماخر: «الدين رهبة وقداسة، حقل لانهائي للعقل، ينشأ بالضرورة من داخل كل روح طاهرة، وينتمي إلى منطقة غامضة غريبة من مناطق النفس البشرية، يسود فيها بشكل مطلق، وأنه يجدر به عبر ما له من قوة موغلة في العمق، أن يرمي لتحريك الأنبل والأكثر تفوقاً من القيم»[1].

الإيمان والتدين:

ينبغي أن نميزَ بين، الدين والتدين، الإيمان والتدين، الدين والحياة الروحية، تمثلات الدين الفردية والاجتماعية وجوهر الدين. حين أتحدث عن الدين أعني هنا: البعدَ الأنطولوجي، الذي يتمثل في، الإيمان، الحياة الروحية، الحياة الأخلاقية، جوهر الدين.

وكما أن للدين تمثلاتِه الأفقيةَ الاجتماعية الواسعة، فهو أيضا يتوغل ويمتد عمودياً، كأنه طبقاتٌ جيولوجية تغور في مديات قصيّة. واكتشافُ تلك الطبقات العمودية يتطلب حفرياتٍ أركولوجيةً، يقوم بها آثاري ماهر محترف.

---

(1) تحدث شلاير ماخر بتحليل معمق عن مفهومه للدين، في سياق نقاشه مع من يحتقر الدين من المثقفين، في مقالته المنشورة في: الرفاعي، د. عبدالجبار. تمهيد لدراسة فلسفة الدين. الجزء الأول من «موسوعة فلسفة الدين». بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير، 2014، ص 63 - 110.



يطغى الدين لأول وهلةٍ في الاجتماع البشري كأنه مِسْخٌ، ينفي العقلَ، يثير الرعبَ، يهدر الكرامةَ، يستلب الروحَ، يقتل الضميرَ، يخرّب التمدنَ، يحطّم الحضاراتِ، يصادر الحرياتِ، يهدر الحقوقَ، يمزّق المجتمعاتِ.كما هي مآلاتُه اليومَ في ولائم الدم المسفوح، وحفلات الرقص على أشلاء الضحايا.

ومما يشوّه صورة الدين في مجتمعاتنا هو اختلاط الدين بكل شيء. إذ يختلط الدين بالعلم والعلم بالدين، يختلط الدين بالفلسفة والفلسفة بالدين، يختلط الدين بالأدب والأدب بالدين، يختلط الدين بالشعر والشعر بالدين، يختلط الدين بالفن والفن بالدين، يختلط الدين بالدولة والدولة بالدين، يختلط الدين بالقبيلة والقبيلة بالدين، يختلط الدين بالعادات والأعراف والتقاليد وهي تختلط بالدين.. وهكذا. إن كانت هذه حالة الدين في أي مجتمع، فلن يعود الدين ديناً، ولا العلم علماً، ولا الفلسفة فلسفة، ولا الأدب أدباً، ولا الشعر شعراً، ولا الفن فناً.

لكن ما السبيلُ إلى تحويل الدين، من موت إلى حياة، من داء إلى دواء، من سمّ إلى ترياق، من هيروئين إلى فيتامين، من ظلام إلى نور، من حزن إلى فرح، من شقاء إلى سعادة، من ضعف إلى قوة، من هدم إلى بناء؟!

لا خلاص إلاّ بالخلاص من «تديين الدنيوي»، وإعادة الدين إلى حقله الطبيعي. ومن دون ذلك ننهك ما هو ديني، ونبدّد ما هو دنيوي. أي أن تمام الدين وكماله ليس بمعنى استيعابه وشموله لكل شيء في الدنيا، وإنما هو بمعنىً أن الدين لايعوزه ولا ينقصه شيء فيما يرتبط بأهدافه وغاياته في الهداية وبناء الذات، ورفدها بما تفتقر إليه الخبرة البشرية، في فضاء عالمها الحسي المادي. أما ما يؤمّنه العقل، وما تنجزه الخبرة البشرية، فلا ضرورة لإقحامه في الدين، أو إقحام الدين فيه.

مضافاً إلى أن وعي جوهر الدين، وإدراك بعده الأنطولوجي، من شأنه أن يضعَ الدينَ في حقله الذي يكفل بناء الحياة الروحية الأخلاقية للذات البشرية. لكن استبصارَ البعدِ الأنطولوجي للدين يتطلب تأملاً وتوغلاً في كينونة الذات الباطنية. وأن وعيَ الحياةِ الروحية يتحقق بتذوق سموِّ الروحِ وخبراتِها، والتماعاتها، وتبصراتها، وإشراقاتها، ومكاشفاتها.

إن كثرةَ الكلام في الدين، وثرثرةَ معظم الجماعاتِ الإسلامية وبعضَ رجال الدين، تتورطُ في «نسيان الإيمان»، الإيمانِ الذي تتكرس به الكينونة، الإيمان بمضمونه الأنطولوجي، الذي هو مما يُتذَوق، لا مما يُعلَمُ ويُتصوَّرُ ويُدرَكُ ذهنياً.



الإيمان والعقل:

ربما يحسب بعضهم أن الإيمانَ بوصفه حالةً للقلب، لا ضرورة للتوكؤِ على العقل في تفسيره، وبيانه، وتحليله، وفهم بواعثه، وأنماطه، وصيرورته، وتجلياته. كما لعله يُظَن ألا ضرورةَ للعقل في تفسير وتوصيف الدين وتموضعِه في بنية المجتمعات.

لا ريبَ في أني لا أريد ذلك، فمن البداهاتِ أن كلَّ ما نحكيه هنا يصدرُ عن العقل، العقلُ وحدُه بوسعه أن يمنحنا فهماً صحيحاً لما يتصل بالعقل والروح والقلب والجسد. لحظةَ يتعطلُ العقلُ يتعذرُ بلوغُ أيةِ معرفةٍ بالعالم والإنسان والحياة.

وهنا أود الاشارة إلى أن المنهج الذي يتبعه محيي الدين بن عربي والعرفاء لا يرفض العقل في المستويات كافة، بل يقوم على التمييز بين مقامين، وهما: «الثبوت والإثبات»، إذ كثيراً ما يقع الخلط في مناهج المعرفة عند الإسلاميين، بين مرحلة مصدر المعرفة وإدراك الحقائق، وهو ما يصطلح عليه بـ«مقام الثبوت»، ومرحلة بيان ذلك الإدراك، والتعبير عنه، وإيصاله الى الغير، وهو ما يصطلح عليه بـ«مقام الإثبات». ففي المقام الأول لا يختلف المحدثون عن المتكلمين، كلاهما يعتمد النقل، ويستند اليه مصدراً لرؤيته للعالم ومعارفه الدينية، غير أن المتكلم في المقام الثاني «الإثبات» يتمسك بالعقل، ويستدل على مسلماته ومعتقداته بمختلف الحجج العقلية، في حين يقتصر المحدث في هذا المقام على النقل أيضاً، فيتمسك بالروايات والأخبار عند بيانه لمعتقداته والتعريف بها.

أما الفلاسفة المشاؤون، فيتطابق لديهم المقامان، فهم يعتمدون العقل ثبوتا وإثباتا، وان كان شيخ الإشراق السهروردي والإشراقيون، وملا صدرا الشيرازي في الحكمة المتعالية يحاولون أن يستندوا الى العقل والشهود، وربما النقل في مقام الثبوت، غير أنهم يعودون الى العقل في مقام الاثبات.

أما تمركز المعرفة لدى العرفاء حول القلب والذوق والشهود، فإن ذلك يختص بمقام الثبوت، واكتشاف الحقيقة، بينما في مقام الإثبات وإيصال الحقيقة والتعريف بمشاهداتهم وأحوالهم ومقاماتهم وبيانها للغير، فيوظفون العقل، ويسعون لخلع لون فلسفي منطقي على أفكارهم، منذ عصر محيي الدين بن عربي، ومن جاء من بعده.

نعم، لا يتطابق مفهوم العقل وحدوده لدى الجميع، فهو في مفهوم العرفاء يتمايز عنه في مفهوم الفلاسفة، وهكذا يتمايز المتكلمون عنهما في حدود العقل، إلاّ أنهم



يشتركون في المسلمات والبداهات والمقولات والحجج المعروفة في المنطق الأرسطي.

إرواء الظمأ للمقدس:

إن روحَ الدين، باطنَ الدين، جوهرَ الدين، يتمحور في، إرواء ظمأ الكائن البشري للمقدس، وذلك ما يمنح حياتَه ووجوده معنى.

حين يرتوي الظمأ الأنطولوجي لهذا الكائن، يكف الدين عن أن يكون أداةً للصراع على الثروة والقوة والسلطة. وتتكرس وقتئذٍ الحياةُ الروحية الأخلاقية له، **فيُضبط إيقاعُ سلوكه الحياتي في إطار الجماعة، في سياقِ حقوقِها وحرياتها وقوانينِها ومنظوماتِها القيمية، من دون أن يتمددَ الدينُ، فيهدرَ الدنيا، عَبرَ الاستيلاء على ما هو** دنيوي، خارجَ عوالم الروح والذات، مثلما تفعلُ معظم الجماعات الإسلامية اليوم، **التي سرقت الدنيا باسم الآخرة، والأرضَ باسم السماء، والإنسانَ باسم الله.**

إن عدمَ إدراكِ الوظيفة العظمى للدين، ينشأ من غموض وإبهام تلك الطبقة الثاوية في مديات ممتدة في طبقات بعضها فوق بعض. الطبقات المتراكمة فوق تلك الطبقة الغاطسة عادة، كلُّها تشوهات وكراهيات وتعصبات، تتلون وتتقنع بالدين، وإن كانت تصطبغ بأنهار من دماء مسفوحة، تختنق البشرية بدخان وحرائق براكينها التي لا تهدأ، منذ عصور الفتوحات وموجات الغزاة باسم الدين، مروراً بالحروب الصليبية، وحروب الأديان المتواصلة، حتى حروب الأديان والطوائف اليوم، بغيةَ الهيمنةِ والاستلحاق والالتهام، وهدرِ الكرامة البشرية، وإكراهِ الإنسان على معتقداتٍ وطقوسٍ وشعائرَ وأوامر، تنفر منها طبيعته وجسده وروحه وضميره وقلبه وعقله.

الدين الذي أتحدث عنه، هو ذلك الإيمانُ الغاطس المتوحد بالذات، بل هو كينونة المؤمن الوجودية. سواء أسميت ذلك ديناً أو إيماناً. أفضل التعبير عنه بـ«الإيمان»، حذراً من الالتباس بمفهوم ومصطلح «الدين» بمضمونه المؤسساتي المجتمعي.

عندما يتحول الدين إلى مؤسسة، أي يتمأسس، فيصير أحد المؤسسات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية، فإن هذه المؤسساتِ ترتبط عضوياً بكل ما يعيشه المجتمع من مصالحَ وتناقضات. ذلك أن المؤسسات في المجتمع مشتقة منه، ومعبّرة عن كل ما يضج فيه من اختلافات، وصدامات، وصراعات، ومصالح، وتأويلات، وسلطات. الجمعيات والأحزاب والمؤسسات محكومة



بذلك، وهكذا، القبائل والعشائر، والتجمعات والنقابات المهنية. الدين عندما يتحول إلى إحدى المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فإنه ينخرط في هذه التناقضات والصراعات، ويتلوث بكل فضلاتها[1].

إن التمثلات الأرضية لكلِّ ديانة تشبه بيئتَها، كلّ بيئة تشبه ديانتَها. كلّ مجتمع يشبه ديانتَه. كلّ ديانة تتكلم لغةَ أتباعها، كل جماعة تتكلم لغةَ ديانتها. حدود عالم كل جماعة تعني حدود ديانتها.

الدين يمنح الحياة معنى:

أريد هنا مقاربةَ الموضوع بنحوٍ لا يدرس الدينَ بوصفه مؤسسةً، أو متموضعاً في مؤسسة اجتماعية، وإنما من حيثُ هو ظاهرة حياتية تعبّر عن أعمق متطلبات الوجود والكينونة الذاتية للشخص البشري، وهي رؤية تتبصر النظامَ الوجودي ومراتبَه، ومرتبةَ الحق تعالى في سُلم الوجود، وكيف أن وصالَه والسفرَ إليه، إنما هو المنبعُ للحياة الروحية، والعلاقةَ به هي مصدرُ الالتزام في الحياة الأخلاقية.

ينفي الفيلسوف إيمانوئيل كانط الاعتقادَ النظري بالله، لكنه رأى الاعتقادَ الأخلاقي به راسخاً لا يتزعزع. فإن: «مفهوم الله لا ينتمي أصلاً إلى الفيزياء، أو إلى العقل النظري، بل إلى الأخلاق»[2]. الإيمان عند كانط يتأسس على الأخلاق، التي يحكم بها العقلُ العملي. بمعنى «أن الأخلاق إنما تقود على نحو لابدّ منه إلى الدين.. الأخلاق مؤسسة على مفهوم الإنسان، الأخلاق لا تحتاج أبداً فيما يتعلق بذاتها إلى الدين.. بل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية بذاتها»[3]. الإنسان لا يتحلى بالأخلاق لأنه متدين، وإنما يتدين لأنه أخلاقي.

لقد انتهى النقد الكانطي إلى تفنيد حجج الرافضين لوجود الله، وأيضاً تفنيد حجج المثبتين لوجوده، من خلال العقل النظري. لكن النتيجةَ التي يخلص إليها في «نقد العقل العملي»، هي التسليم بوجود الله، ذلك «أن قانون الواجب، وهو ضروري

---

(1) الرفاعي، د. عبدالجبار. إنقاذ النزعة الانسانية في الدين. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، 2013، ص 30.

(2) جيمس كولينز. الله في الفلسفة الحديثة. ترجمة: فؤاد كامل. القاهرة: مكتبة غريب، 1973، ص 276.

(3) إيمانويل كانط. الدين في حدود مجرد العقل. بيروت: جداول، 2012، ص 11، 12، 45.



مطلقاً في ميدان العمل، يقتضي بالضرورة القولَ بهذا الفرض المؤكّد لموجود أعلى. وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أن يمتثل ويخضع»[1].

لا يعني ذلك أن الدين خاص بالفلاسفة والمفكرين، بل إن تلك الطبقةَ العميقة للدين، تتذوقها العجوزُ الفلاحة الأمية، مثلما يتذوقها الراعي الأمي، الذي استهجن النبيُّ موسى دعوتَه العفوية لربّه، لحظةَ رآه يتحدثُ مع الله بلهجته وتفكيرِه الساذج، وكأنه صديقٌ قريب جداً، يمتهن معه الرعيَ أيضاً. بنحوٍ كان فيه الراعي يتكلم مع الله بلغة تبدو غير مهذبة، وتتجاوز حدود الأدب، إذ كان يلحُّ على الله أن يقدمَ له ما يحتاجُه من خدمات، مثل،: «ذبحِ شاة وشيِّها وتقديمِها له مع الأرز، غسلِ قدميه، تنظيفِ أذنيه، تخليصِه من القمل..»[2]. لكن اللهَ عاتبَ موسى على موقفه المستهجِن لحديث الراعي، ونبّهه إلى غبطته بصدق الراعي وعفويته وبراءته. وذلك يدعونا ألا نخشى تنوع وتعدد الطرق الى الله، فكما جاء في المأثور أن «الطرق الى الله بعدد أنفاس الخلائق»[3].

تمنعنا معظم الجماعات الإسلامية، ووعاظ السلاطين، وبعض من يزعمون أنهم موقعون نيابة عن رب العالمين، ومن يتخذون الدينَ وسيلة للارتزاق، فيتكلمون باسم الدين، من رؤيةِ الكثيرِ من النساء المغمورات، اللائي يحملن المصباح، الذي لا ينضُبُ زيتُه ولا ينطفئُ أبداً، من العاملات والفلاحات والأمهات والقديسات. ومن رؤيةِ الكثيرِ من الرجال المغمورين، ممن ظلت حياتُهم الروحية الأخلاقية منهلاً يثري حياةَ الإنسان على الدوام، بالأمل والحلم والتفاؤل والطموح، ويراكمُ الإبداعُ والمكاسب والخبرات المتنوعة.

---

(1) بدوي، د. عبدالرحمن. موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ج 2: ص 281.

(2) أورد هذه الحكاية بالتفصيل جلال الدين الرومي في: «مثنوي». الكتاب الثاني بعنوان: «كيف أنكر موسى عليه السلام مناجاة الراعي». ترجمة: محمد عبدالسلام كفافي. صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، 1967، ص 178 – 185. أوردتها في هامش 1 من صفحة 122 - 123 الفصل الثالث في هذا الكتاب.

(3) هذه العبارة وإن كانت غير موجودة في المدونات الحديثية، إلّا أنها مشهورة على ألسنة الكثير من المتصوفة. راجع: الآملي، حيدر. المقدمات من كتاب نص النصوص. طهران: قسم الدراسات الإيرانية انستيتو ايران وفرنسا للبحوث والدراسات العلمية في إيران، ط1، 1994، ص 23. جامع الأسرار ومنبع الأنوار. طهران: مركز النشريات العلمية والثقافية التابعة لوزارة الثقافة والتعليم العالي، ط1، 1988، ص 8.



«دين الأنطولوجيا» و«دين الأيديولوجيا»:

ترحيلُ البروتستانتية الإسلامية للدين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا، جعلَ الإنسانَ ضحيةَ فهمٍ للدين، يُخرج الدينَ من حقله الخاص، ويقحمه في مخاضات ومغامرات، تصادر ذاتَ الشخص البشري، وتوهمه بوعود دنيوية خلاصية، لا صلةَ للدين بها. ذلك ما تجلّى بوضوح في أدبياتها، فهذه الأدبياتُ أدبياتٌ جنائزية تقود الى القبر. لا نعثر في تلك الأدبيات على ما يؤشر إلى أن مهمةَ الدين في حياة الإنسان هي إرواءُ ما لم يرتوِ من سواه، ونعني حاجاتِ الكينونة البشرية الذاتيةَ الباطنية، المتمثلةَ بالحاجة لما يمنح معنى وهدفاً لحياته، وتلهف كينونة الكائن البشري للارتواء من الوجود، وقدرةِ الدين على إشباعها، بنحو لا سبيلَ معه إلى إشباعها من منبع آخر.

عمليةُ تغيير الذات جدليةٌ بين الباطن والخارج «الروح والجسد»، ما لم يتغير الخارج لن يتغير الباطن، ما لم يتغير الباطن لن يتغير الخارج. لكن ثقافتَنا تهمل الجسدَ ومتطلباتِه وحاجاتِه المتنوعةَ في عملية التحول والتكامل الروحي الأخلاقي، والتطور الحضاري، مثلما تهمل ثقافتُنا البعدَ الأنطولوجي للكائن البشري ومتطلباتِه العميقة، فيضيعَ ذلك الكائن ويتخبطَ في متاهات.

يجهلُ معظمُ البشر منابعَ إرواء الظمأ للمقدس في حياتهم، فيتهافتون على أوهام، تضاعف ظمأهم، ويمسون معها كشارب ماء البحر، كلما اغترف منه ذبلت روحه، وتخشّب جسده. إنه زيغُ البصيرة، الذي يسببه عدمُ احترام كينونة الذات البشرية، وتجاهلُ التربية لاحترامه جسداً وروحاً. تبقى مواطنُ الرغباتِ المكبوتةِ مراجلَ تغلي، تعمي عيون البصر والبصيرة. تحرق وجود الذات، وتدفع باتجاه البرك الآسنة، التي تتبدد فيها الطاقات يوما بعد آخر، حتى يُمسي الإنسان هشيماً تذروه الرياح.

إن هذه الرؤية لوظيفة الدين، لا تدعي أن الدينَ ليس مؤثراً في الفاعل الاجتماعي، وإنما هي تؤشر بوضوح لأفق الانتظار من الدين، ونمطِ المهام التي يعد بها. فإذا عمل الدين في حقله الحقيقي، وأنجز وعودَه التي يقدمها للبشر، آنذاك يشبع الانسان حاجته لخلع المعنى على ما لا معنى له، ويرتوي تعطشُه للوجود، وتلهفه الانطولوجي، فيصبح ممتلئاً متوازناً، إيجابياً سوياً، لا ينهكه القلق، وفقدانُ معنى الحياة.

لقد أشرنا غير مرة إلى أن معنى كون الدين يشتغل على إرواء الظمأ الانطولوجي، هو أنه يشبع حاجاتٍ لا يمكن أن يشبعَها العقلُ والخبرة البشرية، انه يهتم بأزمة المعنى وسبل معالجتها، انه يعالج فقدان معنى الحياة في عالم اليوم، وكيفية إنتاج



هذا المعنى. وأيةُ محاولة لنسيان مهمته في بناء الذات، وإقحامه في مجالات أخرى، يتحول معها إلى وحش مفترس، وسمّ زعاف يُفسد كل شيء.

بغية تحليل نمط المعرفة الدينية التي أنجزها المتكلمون، وطبيعة المعرفة الدينية التي يتضمنها التراث الكلامي، وطبيعة المعرفة الدينية التي تتضمنها الفلسفة والتصوف والعرفان، ينبغي بيان ما نريده من «دين الأنطولوجيا»، والفرق بينه وبين «دينِ الأيديولوجيا»، وماهية المعرفة الدينية لكل واحد منهما، والفرق بين ما ينتجه المتكلم وما ينتجه العارف والمتصوف من معرفة ورؤية للعالم.

إن المتكلمَ فيلسوفُ دينِ الأيديولوجيا، بمعنى أنه يصوغ رؤيةً لله والإنسان والعالم، **وفهماً للدين، تُبنى وتُشاد عليه مرتكزاتُ الأيديولوجيا. الجماعات الاسلامية كافة تنسج شباكَها في سياق رؤية المتكلم لله والإنسان والعالم، وشيءٍ من** فتاوى الفقيه، ولا تقترب من ميراث سواهم، كالفيلسوف والعارف والمتصوف، لأن **الفيلسوفَ والعارف والمتصوف فيلسوفُ دينِ الأنطولوجيا، وأن فهمَه للدين يلامس** العالمَ الجواني للكائن البشري، وينشغل بتفسيرِ نمطِ وجوده، والكشفِ عن مسالك تواصل كينونته وأسفارِ روحه في عوالمَ خارجَ حدود العالم المحسوس المادي.

دين الأيديولوجيا يستخدمك، فيسخّر حياتَك وطاقاتِك ومواهبَك لتخدمَه، ويفرض عليك حدودَه وإطارَه وأسيجتَه، التي إن تخطيتَها يصادرُ عليك دنياك وآخرتَك. بينما دينُ الأنطولوجيا يخدمك، إذ يمنح عقلَك حريةَ التفكير، ولا يفرض عليك اقتباس صورةٍ لا تمثلك، أو أن تعيشَ حياتَك نيابةً عن غيرك، أو تكرّرَ نماذجَ بشريةً تطمس ذاتَك. إنه دينٌ يمحو الكراهياتِ من قلبك، ويطهّر روحَك من الخطايا، ويقدِّم لك مصباحا يضيء دروبَ وصالك مع الله، وتواصلِك مع الإنسان والعالم، ويروي روحَك بما تتعطش إليه من ظمأ للامتلاء بنور الحق.

دين الأنطولوجيا هدف ننشده، تنبعث وتتجدد به حياتنا، بوصفه تفاعلا وانعتاقا وانفتاحا للعقل والقلب والروح، على الله والإنسان والعالم.

دين الأيديولوجيا يستهدفنا، يستنزف أرواحَنا، يعطل حياتَنا، يستحوذ علينا، بوصفه انغلاقا وانصياعا ورضوخا واستعبادا للعقل والقلب والروح.

دين الأيديولوجيا يفشل في بناء حياةٍ روحيةٍ أخلاقية أصيلة، ويطمس الأبعادَ الانسانية في الدين، ويميت الروحَ والقلب والعقل والضمير. إذ لا إنسانيةَ بلا ضمير،



ولا ضميرَ بلا مصدر إلزام ذاتي، ولا مصدرَ إلزام ذاتي بلا أخلاق، ولا أخلاقَ بلا روح، ولا روحَ بلا حياة روحية، ولا حياةَ روحيةً من دون وصال بالحق.

من كان بلا حياة روحية أخلاقية يُفسِد قبل أن يُصلِح. من كانت روحُه ممتلئةً أنطولوجيا، فإن حياتَه الروحية الأخلاقية مشبعةٌ بالمعنى، لذلك يستطيع أن يمنحَ العالمَ أفقاً معنوياً مضيئاً، وتغتني حياةُ من حولَه أنطولوجيا، بالهدوء والأمن والسكينة والسلام.

الفقير أنطولوجيا يفشل في منح من يتعاطى معه زاداً لروحه وقلبه، بل يُفقره وينهكه، فيقعدَه ملوماً مدحوراً، ويحيله الى رماد تذروه الرياح.

من كان جائعا للمعنى، يمضغ اللامعنى يحسبه معنى، فيمسي كمن يهرول وراء السراب، يتهافت عليه يحسبه ماء، ليفقدَ في خاتمة المطاف طاقتَه ويذوي، فيصير رميماً.

تفضي أدلجة الدين إلى تخريب المعنى الذي يقدمه الدين للكائن البشري، وتبديد وعوده ببناء الحياة الروحية الأخلاقية، وما ينشده من ترسيخ مرتكزات التضامن الاجتماعي، وتعزيز أرضيات السلام والعيش المشترك في حياة البشر.

الايمان يروي الظمأ للمقدس:

لحظة يمتلك الايمان القلب، يصير هو الأمن وهو السكينة. الأمن هو الايمان. الايمان هو الأمن. تجربتي الروحية ان الايمان هو الأمان. بل يمكنني القول في سياق تجربتي الشخصية، اني لم أعثر على أمان في حياتي خارج فضاء الايمان.

ايماني مثلما أتذوقه هو ايمان انطولوجي متوحد بكينونتي. العلاقة بالله فيه أفقية لا عمودية. انها علاقة جوهرها الحب والحرية، لا تتضمن: استرقاقاً وقهراً وانتهاكاً لكرامتي واضطهاداً.

حقيقة الحب في ضميري هي الصلة بالحق، أو من يوصلني بالحق. الحبيب هو من يذكّرك بالله. لا يضيء ذاتي إلاّ ذكر الله، لا يطمئن قلبي إلاّ بذكر الله. لا تسكن الذات إلاّ حين تصبح هي سكناً لله. القلب المتيم بالله هو سكن الله. وما أرق ما يصوره لنا جلال الدين الرومي: «هو الذي توطن مدينة القلب، فأين أسافر. هو الذي سكن حدقة العين فإلام أنظر».

حيث يكون القلبُ وطناً للحق، فلا اغتراب. حيث تمتلئ الروح بالمعنى، فلا



حزنَ أو وجع. حيث يرتوي القلب بالحب الإلهي، فلا خوفَ ولا قلقَ ولا وجل، ليس ثمةَ إلا المحبةُ والأمنُ والسكينةُ والسلام. «الَّذينَ آمَنُوا وَ تَطمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكرِ اللَّهِ أَلا بِذِكرِ اللَّهِ تَطمَئِنُّ القُلُوبُ» (الرعد – 28). يقول القديس أغوسطينوس: «خلقتنا لأجلك، وقلوبُنا لا سكينةَ لها حتى تسكنَ إليك»[1].

حين يكون القلب مضيئا بنور الحق تعالى، يرى العالم مكتوبا بحروف من نور. وما أروعَ بيان جلال الدين الرومي لهذه الحقيقة، إذ يقول: «النور الخارجي (يجيء) من الشمس، وأما النور الباطني فهو من انعكاس الأنوار العُلى.. النور الذي في العين ليس إلا نورُ القلب، فأنوار العيون حاصلةٌ من أنوار القلوب.. وأما النور الذي في **القلب فهو نور الله. إنه نورٌ خالص من نور العقل والحس، منفصل عنهما»**[2]. **وحده عشق الحق يريك اللامرئي. فقط عبر القلب يمكننا العبور إلى السماء.**

معرفةُ الله غير حب الله:

معرفةُ الله غير حب الله. حبُ الله سعي القلب وسفره الى الله، وهو في الختام ليس سوى أن يكون القلب وطناً لله. معرفةُ الله هي تدبر العقل وتأمله وتفكيره في خلق الله وآياته، واعتقاده بوجوده.

المتكلمون واللاهوتيون يعرفوننا على أدلة وجود الله وصفاته، لكن لا يوصلنا الى الله إلا ذوو الحياة الروحية الأصيلة. ولا تتكرس الحياة الروحية الأصيلة من دون حب الله ووصاله.

لا يرتوي الظمأ الأنطولوجي للمقدس بمعرفة الله، وإنما يرتوي هذا الظمأ بحب الله ووصاله. مثلما لا يتكرس الايمان بمعرفة الله، وإنما يتكرس بحب الله. ولا يتحقق السفر الى الله إلاّ بحب الله، وليس بمعرفة الله. كذلك لا يكون الدين دواءً وشفاءً إلاّ بحب الله، ولا تكفي لذلك معرفة الله. القلبُ الذي خُطت عليه أسرار الحب هو القلب الذي لا يكف عن إنشاد تراتيم حب الله والانسان والعالم.

---

(1) اعترافات القديس أغوسطينوس1:1:1. وفي ترجمة: الخورأسقف يوحنا الحلو. بيروت: دار المشرق، ط 8، 2007، ص 7. أورد تعريباً آخر للنص بهذه الصيغة: «خلقتنا لأجلك، ولن يهدأ قلبٌ لنا حتى يستقرَّ فيك».

(2) «مثنوي» مولانا جلال الدين الرومي. ترجمة: محمد عبدالسلام كفافي. بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1966م، الكتاب الأول، ص 180.



«الدين هو الحب، والحب هو الدين»:

ما تختزنه الحياة من شرور وآلام، وما هو مترسخ فيها من كراهيات، وما يتفشى فيها من تعصبات، وما تضج به من عنف واحتراب، لا تتسع لها، بل تضيق بها طاقة الكائن البشري المتناهية المحدودة. وليس هناك من وسيلة للخلاص، سوى أن تتلمس السبل المختلفة التي تقودنا الى حب الله والانسان والعالم. بالسعي وراء الحب يشرق القلب، وتسمو الروح الى مرتبة تغدو فيها لا وطن لها الاّ الحب. حيثما يكون الحب يكون الوطن.

عبر الحب الالهي يرتوي المرء أنطولوجيا، وحين يرتوي المرء أنطولوجيا يصبح قلبه منبعاً للحب، أي يكون الحب هو وهو الحب. يصير الحب في حياته: مرآة كل مرآة، مادة كل مادة، صورة كل صورة، لون كل لون، موضوع كل موضوع. ويكون «الدين هو الحب، والحب هو الدين»، كما هو مروي عن الإمام محمد الباقر «ع»[1].

الحب هو مَنْ يوجّه بوصلة الدين، وليس الدين هو مَنْ يوجّه بوصلة الحب. ويتجلى للمرء أنه حيثما يوجد الحب يتحقق الدين. كما يكتشف أن منْ لا يحب الانسان لا يحب الله. ويتذوق كيف أن «الحب» هو وقود الحياة، حين تفتقر الحياة لوقود يحركها. وأن العجز عن الحب إنما هو عجز عن الحياة.

بـ«قوة الحب» يمكن إلخلاص من «حب القوة». بـ«الحب» تكف «الكراهية» عن الفتك بمجتمعاتنا. بـ«الحب» تنجو مجتمعاتنا من العنف الذي يفترسها. بـ«الحب» تتخلص مجتمعاتنا من إلخوف الذي يسكنها. حياة الحب تنقذنا من عدم حب الحياة.

«الحب» هو قيثارة الحياة. «الحب» هو انشودة الحياة. «الحب» هو سرّ الحياة. «الحب» هو اكسير الحياة. «الحب» هو معنى الحياة. الحب هو الحل لمشكلة الوجود الانساني. «الروح التي ليس شعارها الحب الحقيقي من الخير ألا توجد، فليس وجودها سوى عار! كن ثملاً بالحب، فإن الوجود كله محبة». كما هو مذهب جلال الدين الرومي[2]. تبعاً لما يعتقد الشيخ محيي الدين بن عربي من أن «المحبة أصل الموجودات»[3].

---

(1) البرقي، أحمد بن محمد بن خالد. المحاسن. طهران: دار الكتب الإسلامية، 1330ش = 1951م، «باب الحب والبغض في الله، حديث 327»، ص 262.

(2) «مثنوي» مولانا جلال الدين الرومي. ترجمة: محمد عبدالسلام كفافي. الكتاب الأول: ص31.

(3) الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. فصوص الحكم. تعليقات: د. أبو العلا عفيفي. طهران: انتشارات الزهراء، 1366=1987، ج 1: ص 214.



الإيمان ليس علفاً:

مجتمعاتنا غارقة بضجيج الحديث والمتحدثين في الدين والايمان، بالرغم من أن الإيمان ليس علفاً يأكله القطيع. الإيمان كما يقول كيركگورد: «ليس في مجمله علفاً يقدم للسذج من الناس، لأنه لا يمكن أن يكون فكراً»[1]. وان كثرة كلام من يحسبون أنهم الموقعون نيابة عن رب العالمين، لا يكرّس الحياة الروحية، ولا يثري الحياة الأخلاقية. وكأن أولئك لا يعرفون أن التجربة الروحية من الحالات. وكل ما هو من جنس الحالات، تفشل في الإخبار عنه الكلمات، فما تتذوقه الروحُ تخون اللغة نفسها في التعبير عنه، ذلك أنها لا تتسع لاستيعابه، ولا تطيق حمله، وتفشل في استبصار مدياته، وتعجز عن توصيله.

مثلما تُفسد التدينَ كثرةُ الناطقين باسم الدين، كذلك تنطفئ جذوة الإيمان بالإكراه على الايمان، وتموت الحياة الأخلاقية لحظة تكون حياة معلمي الأخلاق خارج الأخلاق. لا مُعلّم للأخلاق كالإصغاء لصوت الضمير. الصمت لغة حيث تتعطل اللغة. الصمت مُعلّم الأخلاق. الصمت لا يخذل أو يورط صاحبه.

تدين مفرغ من الحياة الروحية:

نلاحظ معظم الشباب المنخرطين في الجماعات الاسلامية، أرواحهم منطفئة، لم يضئها الإيمان، وأفئدتهم جائعة لم تُشبع بالمعنى، وقلوبهم ظامئة لم ترتوِ بحب الله والإنسان والعالم. وسلوكهم لا يخلو من مفارقات وازدواجية، تنتهك الأخلاق في السر، وإن كانت تتظاهر بها في العلن، ذلك أنهم يفتقرون لمثال بشري روحي أخلاقي مجسّد في محيطهم، سلوكه مرآة للخُلق النبيل، وروحه تفيض بالإيمان، ويضيء قلبه سُبل الأسفار إلى الحق.

لا نعثر في هذه الجماعات على نموذج مشبعة حياته بالمعنى، يمتلك كيمياء روحية، تمنح هؤلاء الشباب القدرة على استعادة هويتهم الشخصية المفتقدة، وتشبع حاجتهم للاختلاف والتميز، وتساهم في تعزيز قدرتهم على إثراء حياتهم أنطولوجياً، وتساعدهم على أن تكون حياتهم أجمل، في عالم يتشيّأ فيه كل شئ، ويتنمط فيه كل شئ، ويكاد يتشابه فيه كل شئ، ويتكرر فيه كل شئ، مكانياً وزمانياً.

---

(1) محمد، د. علي عبدالمعطي. سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية. الاسكندرية: منشأة المعارف، 2000، ص 46.



مضافا إلى أن أدبياتهم تفتقر الى ما يقودهم للسماء، ولا تكفّ عن وضعهم في مواجهة كل الناس، وزجّهم للخوض في صراعات السلطة والهيمنة والمال في المجتمع. وبدلا من أن يكون النص الديني في أدبياتهم: منتجاً للإيمان، ومنبعا لتكريس الحياة الروحية، ومنهلاً لإثراء الحياة الأخلاقية، يجري توظيفه كغطاء للاستحواذ على الهيمنة والسلطة والقوة والمال.

وعادة ما تتلفع هذه الأدبيات بغطاء، يُصاغ عبر شعارات استنهاض واستغاثة، تثير المشاعر، وتوقد العواطف، وتحرّض على الانخراط في حروب باسم الله، ومواجهة العالم كله، بذريعة الغيرة على الله! من دون أن يعلموا، أن الشفقة على الإنسان، والرحمة بخلق الله، هي المضمون العميق للغيرة على الله.

التدين المفرغ من المعنوية أنهك أرواحنا، واستنزف قلوبنا. أتمنى أن يتخلص دعاة الأديان والمبشرون من الولع برسم صورة مفزعة لله، كي يحرروا حياتنا من الغرق في القنوط والقلق والخوف، وكأننا في معركة مزمنة مع الله. وأن ينشغلوا في التبشير بالمهمة العميقة للأديان، والتي أشرنا إلى أنها تتلخص في: خلع معنى على حياتنا، وعلى كل ما لا معنى له في عالمنا، وتشييد مرتكزات الأمل، وإيقاظ منابع التفاؤل، ومنح أحلامنا صورها الأجمل، وإذابة المرارات، وإطفاء حرائق الروح، وتسكين مواجع القلب.

وليست المهمة الأصيلة للأديان رسم صورة مرعبة لرب العالمين، وتحويل صورة العالَمين - الدنيا والآخرة - إلى سجون أبدية، ووضع الكائن البشري في قلق متواصل، وزرع الخوف في قلب الانسان، مما سيفضي اليه مصيره، في القبر وعذابه، وجحيم العالم الآخر.

الإنسان الخائف يتمزق، ويصاب بالشلل، ويعجز عن مقاومة أية قوة تسعى لاستعباده. ففي كل مجتمع خائف ينبت ويتوالد الاستبداد على الدوام. الخوف منبع الاستبداد، هناك علاقة جدلية مزمنة بين الخوف والاستبداد. حيثما يوجد الخوف يولد الاستبداد، حيثما يوجد الاستبداد يولد الخوف. حين تختنق الحياة بالخوف، ينسحق الكائن البشري، ويمسي مستعدا للرضوخ والانصياع لأي شخص يمتلك أداة سطوة وعنف.

الشخص الخائف لا يمتلك القدرة على إبداء أي رأي لا يتطابق مع ما يفرضه خطاب العنف، بل لا يستطيع الذهن الخائف أن يفكر بما هو خارج ما تفرضه أداة



العنف. المحيط المشبع بمختلف أنماط العنف الجسدي والرمزي ينتج شخصية مستلبة. المجتمع الذي يسكنه الخوف يسكنه الاستبداد.

لا خلاص إلاّ بتنمية الحياة الروحية والأخلاقية والعقلية، وذلك لا يتحقق إلاّ بالانتقال، من «دين الأيديولوجيا» إلى «دين الأنطولوجيا»، ومن لاهوت الاسترقاق إلى لاهوت الانعتاق، ومن لاهوت الكراهية إلى لاهوت المحبة، ومن لاهوت الحرب إلى لاهوت السلام، ومن لاهوت الموت إلى لاهوت الحياة، ومن لاهوت التحرير إلى لاهوت الحرية، ومن لاهوت الثورة إلى لاهوت الحياة الروحية الأخلاقية، ومن لاهوت توثين الحروف وإهدار المقاصد إلى لاهوت المقاصد والأهداف الكلية للدين، ومن لاهوت اليأس إلى لاهوت الرجاء، ومن لاهوت التشاؤم إلى لاهوت الأمل، ومن لاهوت الحزن إلى لاهوت الفرح، ومن لاهوت الهلاك إلى لاهوت النجاة، ومن لاهوت الفرقة الناجية إلى لاهوت التعددية.




مكتبة
الفكر الجديد

- 5 -

أيةُ دولة بلا حياة روحية وقيم أخلاقية؟[1]

(1) تحرير موسع لورقة مقدمة في «المؤتمر الدولي حول الأديان والقيم السياسية»، الذي نظمته «مؤسسة أديان، بالشراكة مع مؤسسة الأديان للسلام، ومؤسسة كونراد أدناور للدراسات»، في جبيل- لبنان. بتاريخ 26 -28 تشرين الثاني 2014.




مكتبة
الفكر الجديد

بعد إعصار «إسلام داعش»، وتهديده للسلم العالمي، ودعوته وممارسته لإحياء ما نسخه التاريخ من الأحكام، مثل ممارسته «إحياء الرقّ قبل قيام الساعة»، حسبما أعلن عنه على غلاف عدد أكتوبر 2014، من نشرته «دابق»، وما فعله داعش من سبي واسترقاق لنساء الإيزيديين في سنجار، مبررا ذلك في أنه يحرص على تطبيق أحكام الفقهاء الخاصة بالمشركين، كما جاء في بيانه: (بعد الاستيلاء على سنجار، كُلف طلبة العلم الشرعي في الدولة الإسلامية بالقيام بالبحث في أمر الإيزيديين ليتم تحديد هل يجب معاملتهم كطائفةٍ شركيةٍ في الأصل أم أنها جماعةٌ من المسلمين الذين ارتدّوا، فتبين أن الأصل الواضح لهذا الدين وُجد في المجوسية في بلاد فارس القديمة، لكن دخلت فيه معتقدات من الصابئة، واليهودية، والمسيحية. ووفقًا لذلك، تعاملت الدولة الإسلامية مع هذه الطائفة، كما بين أغلب الفقهاء، كتعاملها مع المشركين)![1]

أصدر تنظيم داعش كراساً بعنوان: «سؤال وجواب في السبي والرقاب»، ووزعه على مقاتليه. من اعداد ديوان البحوث والإفتاء التابع للتنظيم، يتضمن إجابات عن 32 سؤالا تشرع السبي والاسترقاق لغير المسلمين، والتسري بنسائهم المسبيات ونكاحهن، بوصفهن إماء[2].

لم يعد هذا السلوك شيئاً مستوراً، بعد تكرار مشاهد ولائم الذبح، وحفلات الرقص

(1) عبدالله، د. حميد. السبي في العراق من بابل الى سنجار. جريدة المشرق «بغداد» الصادرة في 19-11-2014. لاحظ تشديد داعش في تبرير الاسترقاق على أنهم يستندون في مواقفهم إلى المدونة الفقهية، فإن التعامل كما يقولون: «مع هذه الطائفة، كما بيّن أغلب الفقهاء، كتعاملها مع المشركين».

(2) لاحظ عرضا للكراس في صحيفة الشرق الأوسط، الصادرة في لندن، يوم 15-12-2014.



على أشلاء الضحايا، في الفضائيات كل يوم. والتسابق على الانخراط في وحشية عبثية تتلذذ بالدم المسفوح، وتتهافت على مغامرات مهووسة في العمليات الانتحارية.

تكفير الآخر المختلف:

إننا جميعا نهرب من تسمية الأشياء بأسمائها، ونلجأ لحيل مفضوحة، تتكتم على ما تتضمنه المدونة الكلامية والفقهية، من أحكام: الكفار، المشركين، أهل الذمة، الرق، الجزية، الردة، وغيرها. وتكفير الفلاسفة وذوي التفكير الحر، وأتباع الفرق والمذاهب. فقد كفّر ابن تيمية مثلا من المسلمين: الفلاسفة، والمتصوفة، والجهمية، **والباطنية، والإسماعيلية، والنصيرية، والإمامية الإثني عشرية، والقدرية**[1].

لم ينفرد ابن تيمية بذلك، بل نعثر على غير واحد من الفقهاء ممن يفتي بكفر هؤلاء، وربما غيرهم، خاصة تلامذة مدرسته، ومن ترسموا منهجه في التفكير. ولا تخلو من التكفير مدونة علم الكلام والاعتقادات لدى مختلف الفرق، كما أن المدونة الفقهية لكل المذاهب لا تخلو من مثل هذه الأحكام والفتاوى.

لم يزل تراث ابن تيمية وسواه حاضراً فاعلاً مؤثراً، عبر دراسته وتدريسه، وتبني آثاره في البحث والكتابة والمناظرة، واتخاذه مرجعية للتقليد في التدين والسلوك والتعامل مع الآخر.

لا تغيب آثاره عن الكثير من المدارس والمعاهد والكليات المتخصصة بالشريعة والدراسات الإسلامية، سواء كانت تقليدية أو حديثة. كما تخصصت عشرات القنوات الفضائية بتقديم فتاواه ومقولاته، مضافا إلى حضوره المكثف في خطب الجمعة التي تذاع من عشرات الآلاف من المنابر في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وتمحور جهود مراكز بحوث ودوريات ودور نشر عديدة على نشر مفاهيمه والتبشير بفتاواه والدعوة إلى معتقداته.

---

(1) المشعبي، د. عبدالمجيد بن سالم بن عبدالله. منهج ابن تيمية في مسألة التكفير. الرياض: مكتبة أصول السلف، 1997، ص 349 – 465. كرّر ابن تيمية ذكر هذه الجملة (فإن تاب وإلاّ قُتِل) في آثاره كثيراً. ففي البحث ظهرت 267 نتيجة في كل مؤلفاته. ووردت في كتابه (مجموع الفتاوى) فقط 67 نتيجة. لكني لم أعثر على فتوى بالقتل في تراث الفارابي وابن سينا وابن رشد وملا صدرا وغيرهم من فلاسفة الاسلام. كذلك لم أعثر على فتوى بالقتل في تراث ابن سبعين وأبو يزيد البسطامي وابن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهم من المتصوفة والعرفاء.



ولم يجرؤ معظم الباحثين في الإسلام المعاصر على الإشارة إلى ما ينبعث من آثاره من تكفير المختلف عقائديا وفكريا، والتنبيه إلى أن تراثه هو منجم معظم ما تشبعت به أدبيات الجماعات الإسلامية من السموم. بل تحمس بعض المفكرين في بلادنا العربية بالإعلان عن ضرورة العودة اليه، بوصفه أهم مفكر وفقيه ظهر في تاريخ الإسلام، وأية محاولة تقفز عليه أو تتخطاه، إنما تغامر بفقدانها أصالتها وافتقارها لتمثيل الأمة والإسلام وحضارته.

كما نجد مؤسسات ومراكز أبحاث، خلعت على نفسها شعار التجديد، و«أسلمة المعرفة»[1]، تهتم بنشر مؤلفات ورسائل جامعية وأبحاث تعمل على إنشاء مفاهيم لتجديد التفكير الديني في الإسلام تتوكأ على مقولاته، بينما تتكتم ولا تعلن عن تلك المرتكزات والمقولات التي تصدر عنها وتنبثق منها الكثير من فتاوى الذبح والاسترقاق والسبي لداعش وشقيقاتها المعلنات والمضمرات.

أتحدث عن ابن تيمية ليس بوصفه منفردا في ذلك، فإن مدونة علم الكلام والفقه في الإسلام لدى كافة الفرق والمذاهب لا تخلو من تلك المعتقدات والفتاوى - كما أشرت قبل قليل - غير أن ابن تيمية تميز بغزارة منجزه، وسعة وتنوع آثاره، وصرامة كتاباته، وتفكيره السجالي الخصب، والكثافة الدلالية للغته. كذلك تميز بحضوره اللافت، وتبني آثاره بجزمية وثقة نهائية في أدبيات الجماعات السلفية المقاتلة، وشيوع ميراثه المتنوع الغني الشامل في عالم الإسلام اليوم، وتمسك المؤسسة الدينية السلفية بفقهه وفتاواه، وحذر السلطات في هذه البلدان وخشيتها من أي استفزاز للشبكات الواسعة المعقدة لهذه المؤسسة، واحتمال تورطها في تجييش شبكاتها لمناهضة السلطة والتحريض عليها.

---

(1) أشكر تلميذي الأستاذ علي المدن الذي نبهني إلى أن أول من أشار إلى: «أسلمة المعارف»، هو الشيخ أبو عبدالله محمد بن قوام البالسي (650 - 718 هـ)، الذي وصف بها جهود ابن تيمية العلمية. نقل الحكاية عنه: ابنُ رجب البغدادي الحنبلي (ت 795هـ)، في كتابه (ذيل طبقات الحنابلة)، حيث قال في (ج4/ ص504): (ويحكى عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يَقُول: مَا أسلمت معارفنا إلا عَلَى يد ابْن تيمية). محمد بن قوام البالسي معاصر لابن تيمية. انظر: ذيل طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ). تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، نشر: مكتبة العبيكان - الرياض، ط الأولى، 1425 هـ - 2005 م. ج4: ص504.



وكأن هناك ميثاقاً غير معلن، تتواطأ فيه السلطة السياسية مع المؤسسة الدينية السلفية، فمن جهة لا تشجع السلطة أية محاولة لنقده، أو تنبيه الناس لتأثير فكره العقائدي وفقهه الشديد الفاعلية في تعبئة الانتحاريين الشباب، والقائهم كوقود في محرقة العمليات الانتحارية، ومن جهة أخرى تهادن المؤسسة السلفية السلطة، وتغض النظر عنها.

وسيدرك الجميع متأخرين أن هذه المقولات الاعتقادية والفتاوى الفقهية، التي تشبعت بها عقول عدة أجيال في هذه البلاد، وتفشت في المقررات الدراسية في كافة المراحل، وطغت في دعوة وسلوك الدعاة السلفيين، انها ستلتهم الجميع، لتجعلهم رماداً في محرقتها في خاتمة المطاف، لولم نبادر لمراجعتها نقديا، وتفكيكها وغربلتها.

من المؤسف أن تلك السلطات تدعم مراكز دراسات ومؤتمرات وحلقات نقاشية ودوريات وصحفاً تعتمد سياسة ذرائعية انتقائية، تدعو للدولة الوطنية الحديثة، والحوار والتسامح والعيش المشترك، ومكافحة الإرهاب، لكنها لا تريد أن تفتح الجراح العميقة، وتكشف عن مخزون العنف والكراهية، وكل ما هو ضد للحوار والتعايش والتسامح في آثار ابن تيمية وتلامذة مدرسته في الماضي والحاضر، وغيرهم.

لم أعثر على كتاب أو بحث أو مقال،كتبه شخص ينتمي للمؤسسة الدينية السلفية، أو باحث أكاديمي متخصص في الشريعة والدراسات الإسلامية، أو اعلامي، أو مثقف، تناول فيه شيئا من آثار ابن تيمية ومدرسته، بالمراجعة والتحليل والنقد، بل كل ما عثرت عليه من كتابات على وفرتها، تتمحور حول التبجيل والثناء، والشرح والتلخيص والتنظيم لأفكاره. ولو وجدنا بعض الكتابات النقدية، فإنها تنطلق من مواقف دفاعية مذهبية، تقتصر على بيان ونقد مواقفه حيال ذلك المذهب أو تلك الطائفة، من دون أن تهتم بالكشف عن أصول التكفير في تفكيره، وأثر ذلك في تشييد مدرسة عقائدية فقهية راسخة، شديدة التأثير في الإسلام المعاصر، استطاعت أن تتمدد ويتكرس حضورها، وتهيمن على التفكير الديني، وحياة مجتمعات عديدة في عالم الإسلام اليوم.

مادام تراث ابن تيمية ومدرسته يشكل مرجعية في مقررات التربية والتعليم، ترضية للمؤسسة الدينية السلفية، فإن الانتحاريين في مناهج التربية والتعليم يرقدون، ومن آثاره وتلامذته يولدون.

ليس دفاعاً عن التراث الآخر، لكن تراث ابن تيمية ومدرسته هو ما يحتل المرجعية



المحورية الأساسية لكافة الجماعات التي تمتهن إبادة الحرث والنسل، ويمكنكم العودة إلى أدبياتهم التي لا تشير إلى أي فقيه،كأبي حنيفة وغيره، أو متكلم كالنظّام أو الماتريدي أو القاضي عبدالجبار وغيرهم، أو مفسّر كمحيي الدين بن عربي وغيره. ابن تيمية ومدرسته فقط هو المرجعية.

أخشى أن يتم تفسير ما أقول تفسيراً طائفياً، أود التوضيح أني عندما تحدثت عن ابن تيمية، لا أريد سوى الإشارة إلى الأثر الفتاك لميراثه، ومحورية مرجعيته وسلطته الدينية وسطوته على الإسلام السلفي، الذي هو الأوسع حضوراً، والأشد تأثيراً، والأخطر اجتياحاً لعالم الإسلام اليوم.

لقد اختزلت السلفية التراث الإسلامي بإبن تيمية ومدرسته وتلامذته، بنحو أمسى فقه ابن تيمية فوق كل فقه وفقيه، وتفسيره فوق كل تفسير ومفسّر، وشرحه للحديث فوق كل شرح ومحدث، ورأيه في الفلسفة فوق كل فلسفة وفيلسوف، وموقفه المناهض للتصوف والحياة الروحية فوق كل تصوف وحياة روحية.. وهكذا. فلم يعد لفقيه، أو مفسّر، أو محدث، أو متكلم، أو فيلسوف، أو متصوف، أي حضور مع تراث ابن تيمية وتلامذته.

لم أعثر على أية مراجعة تقويمية، أو رسالة نقدية، أو بحث يتخطى آثار ابن تيمية، في الجامعات السلفية، رغم أنه لم يوفر أحداً من الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين والفقهاء في دنيا الإسلام، في تقويضه وهجومه العاصف وهجائه.

التدين السلفي يُفقر الحياة الروحية والأخلاقية:

التدين السلفي يُفقر الحياة الروحية، ويستنزف الحياة الأخلاقية، ويميت الحياة العقلية. المشكلة أن مؤسسات التربية والتعليم في بعض البلدان الاسلامية هي التي تساهم في انتاج هذا النمط من التدين، ذلك أن مناهجها في الدين والتاريخ تستقي من الموروث السلفي، ويجري التبشير به في وسائل التواصل الاجتماعي، ووسائل الإعلام، ومنابر المساجد، بنحو يتفشى في حياة الناس، ويتحوّل الى ثقافة، تسود العلاقات الاجتماعية، واللغة، والأزياء، وطريقة حلاقة الذقن والشارب والرأس، حتى تغطي كل حياة المجتمع، وتفضي إلى ذبول الحياة الروحية والأخلاقية، وهشاشة الحياة العقلية، فكلما اتسعت مساحة التدين السلفي ضاق فضاء الروح، واختنق القلب، وتعطل العقل.



مضافا إلى أن سيادة هذا النمط من التدين يقوّض مفهوم دولة المواطنة الحديثة، وينفي مشروعية أصولها الدستورية، ويهشم برامجها التنموية، بوصف وظيفة دولة إلخلافة في المنطق السلفي هي خدمة الله وليس خدمة الإنسان، ورعاية حقوق الله لا حقوق الانسان، علماً أن حقوق الله في مفهومهم تترتب على التضحية بحقوق الانسان وحرياته. مفهوم الدولة الحديثة يتأسسِ على أن وظيفتها تتمحور على خدمة الإنسان، وتأمين حقوقه وحرياته، وتوفير كافة متطلبات حياته المادية وغيرها.

مع تفشي ثقافة التكفير في حياتنا، وتشبع وعي الناشئة بها، وترسبها في طبقات اللاوعي العميقة في شخصية أبنائنا، لا يمكننا أبدا صياغة ميثاق للمواطنة، يكون النصاب فيه هو الانتماء للوطن، والمساواة في الحقوق والواجبات. لا ميثاق للمواطنة بلا اعتماد سياسة الاعتراف المتبادل بين مختلف المكونات والأثنيات والأديان والفرق والمذاهب في الوطن الواحد.

كيف ينسجم مفهوم المواطنة، مع مقولات وفتاوى مترسبة في تكويننا منذ الطفولة، تنص على أن الشركاء في الوطن، ليسوا سوى مشركين ونجسين وأهل ذمة، أو كفاراً، مثل الإيزيديين في العراق، ممن لا خيار لهم الاّ الإسلام أو السبي أو القتل.

السلفية تخلط الدين بالتدين، الدين بالتاريخ، الدين بفتاوى وأحكام استنبطها الفقهاء، وتدبيرات زمانية تعود إلى عصر انقضى وواقع مضى. وبتعبير الأصوليين: ان الحكم يدور مدار موضوعه، فحيث لا موضوع لا حكم. والزمان بوصفه ماضياً، أي وقت صياغة هذه الفتاوى كان قيداً أو قل عنصراً في وجود موضوع الحكم، وكل عنصر في الموضوع هو جزء منه، وحيث ينتفي جزء الموضوع ينتفي كله. مضي زمان الفتوى والحكم، يعني انتفاء أحد عناصر الموضوع، وبذلك ينتفي الموضوع، وتبعاً لانتفائه فلا حكم.

من هنا لا يمكننا إنصاف الاسلام مالم نقرأ أحكام: الكفار والمشركين والرق والإماء وأهل الذمة والجزية والردة، في سياقها التاريخي الزماني المكاني.

أزمة روحية أخلاقية عقلية مضاعفة:

أزمتنا الروحية الأخلاقية العقلية مضاعفة، لأنها أزمة ذات أقنعة دينية زائفة، وانها ممتدة أفقيا وعموديا، فهي أفقيا تغطي كافة مجالات حياتنا الدينية والثقافية والتربوية والسياسية والاقتصادية. وهي عموديا تتجذر في معارفنا الدينية المتوارثة، التي نلغي



التجربة التاريخية في تعاطينا معها، ولا نتحرى تشكلها في سياقات زمانية مكانية ثقافية مغايرة لما هو عليه حالنا اليوم.

نجد بعض تعبيرات هذه الأزمة بإنهاك الدين، وإفقاره ميتافيزيقيا، وخفض طاقته الروحية، وإهمال قيمه الأخلاقية. والتشديد على القراءة القشرية الحرفية لنصوصه، وإهدار حقله الرمزي. وتعطيله في حدود الأبعاد السياسية الدنيوية.

كل ذلك أفضى إلى ذبول الحياة الروحية، وانطفاء الحياة الأخلاقية، إذ كيف تُستنبت الحياة الروحية وتنمو وتزدهر في سياق الكراهية والتعصب ونفي الآخر؟ وكيف تتشكل منظومات القيم الأخلاقية في هذه المناخات الملعونة؟ وهل نستطيع بناء دولة مواطنة حديثة من دون حياة روحية وأخلاقية أصيلة، لا تفتك بها السموم؟

لا ندعو لإقصاء الدين، أو نزعم أن تشكيل دولة المواطنة الحديثة يساوق وضع الدين في حدود المسجد في مجتمعاتنا، لأن ذلك فضلا عن أنه متعذر عمليا، يشي بعدم الوعي الحقيقي برسالة الدين الأساسية في بناء الحياة الروحية، وتطهير الحياة الأخلاقية للإنسان، وحماية الكائن البشري من الاغتراب الكوني، والقلق الوجودي، والعبثية والسوداوية واللامعنى. وقوة الدين في التغلب على هشاشة الكائن البشري، عبر تعزيز روح التفاؤل والأمل والخلاص والرجاء.

ما يهمنا هو الكشف عن جذور مأزق التفكير الديني. وان مأزقنا لا يكمن في هذه الفتوى أو ذلك المعتقد،كي نبادر للخلاص من ذلك عبر انتقاء مجموعة آيات كريمة وأحاديث شريفة، تتحدث عن: الرحمة، والعفو، والسلام، ونفي الإكراه في الدين.

لا أريد اختزال المأزق الراهن لمجتمعاتنا في إبن تيمية وآثاره العقائدية وفقهه، أو في آثار سواه من السلف خاصة، لأن المأزق أعمق وأبعد مدى من ذلك. وان كانت آثاره - كما أشرت - تشكل المرجعية الأهم والأغنى والأشمل للسلفية بكل ألوانها وأشكالها.

البنية التحتية المنتجة للتفكير الديني:

المأزق يكمن في البنية التحتية لهذه الآثار العقائدية والفقهية. إنه يتمثل في الأسس ومناهج التفكير والنظر والأدوات المتوارثة المنتِجة للتفكير الديني في الإسلام، من: المنطق الأرسطي، وعلم الكلام، وأصول الفقه، وقواعد الفقه، وعلوم



القرآن، واصول التفسير، وقواعد الحديث وعلم الرجال، وعلوم اللغة. بوصفها المادة الأساس لتشكيل الرؤية للعالم، وبناء العقائد، وتفسير القرآن، والمدونة الفقهية، والمعارف الإسلامية، التي يكرّر العقلُ الإسلامي فيها ذاتَه باستمرار، ولا يني يستنسخ ماقاله الأوائل من أئمة الفرق والمذاهب، ويستأنف قواعدهم ويرسخ عباراتهم ومصطلحاتهم وآراءهم كما هي. ولم يخرج من نسَجَ على منوالهم واقتفى آثارهم عن تلك الأصول والقواعد والمقولات في الغالب، إلاّ بحدود بيان القاعدة وشرح العبارة، وشرح شرحها، والحواشي والتعليق عليها، وتوضيح المراد واستخلاص المضمون. ذلك «أن الأول لم يترك للآخر شيئا»، حسب القول الذي سمعناه وقرأناه كثيراً، وأضحى قيداً يقيّد تفكيرنا، فلايسمح لنا أن نفكّر كما فكّروا، ونتأمل مثلما تأملوا، ونصوغ قواعد بديلة لتفكيرنا الديني في سياق عصرنا ورهاناته، والمعارف والعلوم والفنون المستجدة فيه، كما صاغ السلف قواعدهم، التي أمست مناهج مزمنة وجّهت نمطَ فهمهم، وتوجّه فهم من جاء بعدهم، وتهيمن على فهمنا اليوم للدين، دون أن نتأمل ونراجع لندرك أن تلك القواعد انبثقت في سياق الماضي الذي عاشوه، وانها مشتقة من طبيعة المعارف والعلوم والفنون المتعارفة لديهم. فلم يكن عقلُ الشافعي (ت 204 هـ) خارجَ عصره، حين قعّد أصول الفقه، بعد قرنين من عصر البعثة تقريبا، ولم يتعرف عقلُ الأشعري (ت 324هـ) على غير المنطق الأرسطي، عندما صاغ مقولاته الاعتقادية «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، وهكذا لم يخرج أي متكلم أو فقيه أو مفسّر غيرهم عن عصره، فلم يكن الواحدي (ت 468هـ) عابراً للزمان والمكان حين وضع «أسباب النزول»، أو الزركشي(ت 794هـ) الذي حدّد في «البرهان» قواعد التفسير وعلومَ القرآن، وكذلك السيوطي (911هـ) الذي قنَّنَ في «الإتقان» قوانين التفسير وعلومَ القرآن، وغيرهم.

لقد تشكّلت هذه المعارف بالتدريج في مرحلة بعيدة زمانياً عن عصر البعثة الشريفة، واستقت من المعطيات السائدة في عصرها، ولم يتخطَ أفقُ انتظارها من الدين المشروطيةَ اللغوية والسياسية والاجتماعية والنظام المعرفي والرؤيةَ للعالم المهيمنة فترةَ انبثاقها.

مضافا إلى أن أصحابها لم يخشوا توظيف مختلف المقولات وأسس التفكير المترجمة، المستعارة من أثينا والإسكندرية وفارس والهند القديمة. ولم يشعروا بالاستغناء عن الغير، والاكتفاء بما لديهم من أسس وأدوات للتفكير، ولم يحذروا



من الحكم عليهم بممالأة الكفار والإفادة من علومهم وفنونهم المنحرفة الضالة، أو تبخيسها بوصفها: «حلولاً مستوردة جنت على أمتنا»[1].

ينبغي ألاّ نفتقر للحسّ التاريخي في دراسة الموروث الديني، ولا نتردّد في اكتشاف مواطنِ قصوره وثغراتِه المتنوعة، وعجزِه عن الوفاء بمتطلبات روح وقلب وعقل وجسد المسلم اليوم. فضلا عن ضرورة أن نتعرف على آفاق الحاضر، ونستبصر مديات المستقبل. كذلك لابد من الخروج عن المناهج والأسس وأدوات النظر الموروثة للتفكير الديني، بوصفها «أنساقاً عميقة» وحدوداً نهائية، يعاد انتاج الأسئلة والأجوبة ذاتها من خلالها كل مرة. انها تعطّل العقلَ، وتسجن عمليةَ التفكير الديني في مداراتها المغلقة، ولا تكف عن التكرار والاجترار، تبدأ من حيث تنتهي، وتنتهي من حيث تبدأ. تبدأ من أصول الشافعي ولاهوت الأشعري لتنتهي بهما، وتنتهي بههما لتبدأ منهما.. وهكذا.

يتلون النص تبعاً للأوعية التي يحل فيها:

تمنع الأنساق المضمرة والنماذج المعيارية الراسخة المتصلبة في تراثنا انبثاق أسئلة عميقة، تستأنف النظر في مسلمات هذا التراث وبداهاته، كي تمنح العقل المسلم آفاقاً فسيحة للتفكير خارج مداراتها.

إن تلك الأنساق والنماذج المعيارية تمارس نوعاً من الاكراه، إذ تصر على تكرار

---

(1) أصدر الشيخ يوسف القرضاوي سلسلة كتب قبل أربعين عاما تقريبا، تحت عنوان: «الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا». أضحت من أهم الأدبيات المتداولة في تربية وتثقيف الجماعات الاسلامية. وقد نسج القرضاوي على ما كتبه سيد قطب قبل ذلك، الذي ألهمت أفكاره معظم هذه الجماعات من بعده. يقول سيد قطب: «وإن المجتمعات القائمة كلها مجتمعات جاهلية وغير إسلامية، وإنه لينبغي التصريح بلا وجل أن الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها، لأن الحاكمية ليست له، والبديل هو أولا قيام مجتمع إسلامي يتخذ الاسلام شريعة له، ولا تكون له شريعة سواه». «العالم كله يعيش جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها... هذه الجاهلية تقوم على الاعتداء على سلطان الله في الأرض على أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية. إنها تستمد الحاكمية من البشر». ويكتب في موضع آخر: «كل ما حولنا جاهلية: تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، مواد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة اسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيرا إسلامياً، هو كذلك من صنع الجاهليّة».



الأجوبة ذاتها، حرصاً على المطابقة معها، ونبذاً لأي شكل من الاختلاف عنها، لذلك تفتش دائماً عن الأشباه والنظائر، كي تعيد مماثلتها ومشاكلتها مع كل ماهو جديد.

وان تبدّى لنا شيئاً من الاختلاف، فهو لا يعدو أن يكون سوى أسماء جديدة، وكلمات بديلة، للأنساق والنماذج الموروثة ذاتها. وكأن مهمتنا التاريخية، ليست التناغم مع ايقاع التاريخ، والاصغاء لصيرورته، ومواكبة حركته الأبدية، وانما تتمثل هذه المهمة في حماية تلك الأنساق والنماذج المعيارية، وحراستها على الدوام من التصدع والانهيار.

نطمح بمرافعة من نوع مغاير لمحاججات المتكلمين القدماء، لا تهدف هذه المرافعة إلى تدوين ميثاق اعتقادي جديد، وانما تنشد ازاحة أدوات النظر وآليات الفهم الراسخة، التي أمست بداهات لا يجرؤ أحد على استئناف النظر فيها، ومحاكمة أدائها وقدرتها على الوفاء بوعود الدين اليوم، وتتطلع لخلاصنا من شباك عقل الأسلاف، ومدارات تفكيرهم المحدودة بالفضاء المعرفي والمجال الدلالي لعصرهم.

من الضروري مساءلة المسلمات الموروثة الراسخة، في علم الكلام القديم وأصول الفقه وعلوم القرآن والتفسير، وغيرها، وكل تلك الأسس والمرتكزات الراقدة في الطبقة التحتية لبنية المعارف الإسلامية، والمولِّدة للتفكير الديني في الإسلام، عبر اشتغالها على توجيه دلالات النصوص، في سياق منطقها الذي يفضي إلى معنى محدد، يغدو هو الشريعة وأحكامها، وإن رفضه يعني رفضا للشريعة الإلهية. وهي لا تني تكرر هذا المعنى، وتعيد صياغته بعبارات متنوعة، لكن المضمون يمكث على الدوام كما هو، مهما تقادم الزمان.

يتلون مدلول النص تبعاً للون الأوعية التي يحل فيها، وكأنها بمثابة قوالب ثابتة يتشكل مدلول النص تبعا لها، فكما يأخذ الماء عادة شكل ولون الوعاء الذي يكون فيه، ولا يختلف لون وشكل الماء عن لون وشكل الإناء، هكذا النصوص توجه دلالاتها على الدوام أدوات ومناهج النظر التي تستنبط منها الأحكام، أي اننا مهما كررنا استعمال تلك القوالب، سننتهي إلى نتائج متفقة مضموناً وكيفاً، وإن اختلفت في صياغاتها وتفاصيلها وأسلوب التعبير عنها، والتي تبدو لنا أحياناً وكأنها مختلفة نوعياً عن النتائج السابقة.

وحتى أولئك الذين يشددون على أنهم مجددون، ويتحدثون لنا عن مواقف فقهية أو اعتقادية، لا تكرر الموروث أحيانا، فإنهم حين يغامرون أحيانا بتعطيل تلك



القواعد والأسس المتداولة في الاستنباط، ويتذرعون بما يصطلحون عليه أهداف ومقاصد ومصالح للشريعة، فانهم لا يبتكرون آفاقاً جديدة للتفكير الديني. إنهم حتى وإن غلّبوا تلك المقاصد في بعض الموارد المحدودة، لكن ليس بوسعهم التمسك بها كمنهج بديل لأصول الفقه، وقواعد النظر والاستنباط المعروفة.

مع العلم ان الاجتهاد في مقاصد الشريعة توقف عند الشاطبي قبل عدة قرون، بل حتى أخيراً، مع محمد الطاهر بن عاشور،لم يبلغ الاجتهاد في المقاصد مديات تسمح له وللفقهاء المعاصرين أن يتوكؤوا عليها في الاجتهاد الفقهي، ويستغنوا بها عن أصول الفقه والقواعد الفقهية الموروثة.

وكل ما يُطبع من كتابات في هذا الموضوع، وما يتحدث عنه البعض، من أن تفعيل المقاصد سيفضي إلى إنتاج فقه مواكب للحياة، انما هو مجرد مزاعم، وشروح ومستخلصات لمقاصد الشاطبي ليس إلاّ، بلا أن يمارس فقيه انتاج فقه يستقي من تلك المقاصد خاصة، ويستند اليها كمؤشرات محورية في التعاطي مع النصوص.

وهنا أود التنبيه إلى أن هناك مبالغة في التعويل على مقاصد الشاطبي، واعتبار البعض لها خشبة خلاص لمأزق التفكير الديني، من دون وعي أن تلك المقاصد تحكي طبيعة الرؤية للعالم والمعرفة الدينية السائدة في عصر الشاطبي خاصة، كما تشي بأحكامه المسبقة، وأفق انتظاره، وما يترقبه هو وعصره من الشريعة.

ومما لا شك فيه أن أفق انتظاره لا يتسع لأفق انتظارنا، وأحكامه المسبقة لا تتطابق مع أحكامنا المسبقة، ورؤيته للعالم مستوحاة من عصره لا عصرنا، لذلك فإن مقاصده يمكن أن توظف كمؤشرات ومعالم كلية في بناء رؤى جديدة للتعاطي مع النصوص الدينية، والتعرف على مشكلات المسلم المعاصر، وطبيعة ملابسات الواقع هذا اليوم.

أشير هنا أيضاً إلى أن التجديد لا ينجز وعوده من دون إعادة النظر بالدرس اللغوي والأساليب والمناهج المتداولة فيه، بغية اعداد المختصين بالشريعة والدراسات الاسلامية. الكثير من هؤلاء المختصين يرى إلى اللغة بوصفها ثابتة قارة، لا تجري عليها نواميس التطور والتحوّل. بل يذهب بعضهم إلى اتهام أية محاولة لتحديث أساليب ومفردات اللغة، وهو لا يدري أن ذلك ضرب من توثين الحروف ونسيان المقاصد.



اللغة كائن حي. اللغة كائن تاريخي. اللغة لا تنتمي إلاّ للبشر. تنقرض اللغة إن لم تتكلم روح العصر. اللغة كائن راهن ومستقبلي. اللغة ليست ما وضعه البدوي خاصة فعقمت ولم تتوالد. اللغة ليست ما فرضته سياقات دينية سياسية ثقافية، فتسيدت منذ تدوينها. اللغة كلمات تولد وأخرى تموت. كل عصر يضيف للغة كلماته ويحذف أخرى لا تشبهه. اللغة أساليب بيان منسوخة وأخرى ناسخة. تحرير اللغة من أغلالها تحرير للعقل من أغلالِه.

نسخ آية «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» في سياق منطق علوم القرآن:

أود أن أشير هنا إلى مثال قرآني، طالما تحدثنا عنه واستندنا اليه كدليل لتبرير حرية الاعتقاد في الإسلام، ونفي إكراه أي انسان على أي دين أو معتقد خاص. وهو الآية الكريمة: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ»[1]. لكننا حين نعود لمدونة التفسير، نلاحظ إن معظم المفسرين لا يؤسسون لمبدأ حرية المعتقد استنادا لهذه الآية، كما نفعل نحن اليوم، ذلك أن تمسك المفسرين بقواعد التفسير وعلوم القرآن المتوارثة، انتهى بالكثير منهم إلى القول بنسخها، وتعطيل دلالتها، لأن نسخ الآية يعني نسخ حكمها ونفيه، كما هو مبدأ الناسخ والمنسوخ.

فقد جاء في تفسير الطبري «224 هـ – 310 هـ»: «ثم إنه نسخ: لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ فأمر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة»[2].

وفي مجمع البيان للطبرسي «460 هـ – 548 هـ»: «أنه في جميع الكفار ثم نسخ كما تقدم ذكره عن السدي وغيره»[3].

وقال الفخر الرازى «544 – 606هـ»، في سياق حديثه عن تفسير الآية: «وَ مَنْ تَوَلَّى فَما أَرْسَلْناكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً...وهو كقوله: لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ، ثم نسخ هذا بعده بآية الجهاد»[4].

---

(1) البقرة: 256.

(2) الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان فى تفسير القرآن. بيروت: دار المعرفة، 1412، ج3: ص 11.

(3) الطبرسى، فضل بن حسن. مجمع البيان فى تفسير القرآن. طهران: انتشارات ناصر خسرو، 1373 = 1994، ج 2: ص 631.

(4) الفخر الرازي، محمد بن عمر. مفاتيح الغيب. بيروت: دار احياء التراث العربي، 1420، ج 10: ص 150.



وذكر القرطبي «المتوفى: 671هـ»: «قيل هي منسوخة، لأن النبي قد أكره العرب على دين الإسلام وقاتلهم، ولم يرضَ منهم إلاّ الإسلام، قاله سليمان بن موسى، قال: نسختها آية (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين)، وروى هذا عن ابن مسعود، وكثير من المفسرين»[1].

وفي الدر المنثور للسيوطي «849 – 911 هـ»: «ثم نسخ بعد ذلك **لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ** وأمر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة»[2].

وقال الآلوسي في روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم: «و أما قوله: لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ [البقرة: 256] وقوله سبحانه: أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ [يونس: 99] فقد كان قبل الأمر بالقتال ثم نسخ به خُذُوا ما آتَيْناكُمْ بِقُوَّةٍ هو على إضمار القول أي قلنا أو قائلين خُذُوا»[3].

هذه نماذج لمواقف أعلام المفسرين ممن عاشوا في عصور متعددة، ممن يذهبون إلى نسخ الآية، وهي تشير إلى آراء الكثير من المفسرين غيرهم، حسب قول القرطبي.

وذلك يعني أننا نسلك طريقاً خاطئاً، في محاولاتنا الاستدلال بآية منسوخة على حرية الاعتقاد، ذلك أن الناسخ يعطل دلالة المنسوخ، ولا يتيح لنا توظيفه في بناء نظرية أو رؤية أو مبدأ أو مفهوم أو حكم شرعي.

هنا أوقعتنا قواعد التفسير المتوارثة في التباس دلالي، بعد أن أكرهتنا على التخلي عن دلالة آية لا إكراه. مع انها نص قرآني هو الأكثر صراحة ووضوحا في بيان حرية الاعتقاد، لأننا تمسكنا بمعيارية المبادئ التي جرى تقعيدها بعد عصر النص القرآني، واعتمادها مرجعية في توجيه دلالة هذا النص في سياق بوصلتها. بنحو تحولت تلك المبادئ بمرور الزمن إلى سلطة مطلقة تتحكم بعقل المفسر وفهمه، بل ارتقت هي ذاتها لتصبح من المسلمات التي قلما نعثر على أحد يتساءل بشأن امكانية الاستغناء عن شيء منها، أو التفتيش عن قواعد بديلة لبعضها.

---

(1) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي. 4 بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006، ج 4: ص 280.

(2) السيوطى، عبدالرحمن بن ابى‌بكر. الدر المنثور فى تفسير المأثور. قم: مكتبة المرعشي النجفي، 1404، ج1: ص 330.

(3) الآلوسي، محمود. روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم. بيروت: دارالكتب العلمية، 1994، ج1: ص 270.



منطلق التجديد هو التفتيش في البنية التحتية المولدة للمقولات الاعتقاية في عقل المتكلم، وما يوجه عقل الفقيه في الفتوى واستنباط الأحكام، فإن نمط فهم النصوص يرتبط بالأحكام المسبقة للانسان، وأفق انتظاره، ورؤيته للعالم، ومفهومه للدين، فالإنسان الذي يترقب من النص استيعابه للنظم الاجتماعية والمعارف والعلوم الطبيعية والإنسانية، نراه يحاول خلع غطاء ديني يتلقاه من الكتاب والسنة على كافة النظم والمعارف والعلوم، خلافا لمن لايترقب ذلك، ويفترض أن النص يستوعب مايرتبط بهداية الإنسان وسعادته الأخروية، وبناء حياته الروحية والأخلاقية في الدنيا، وإن الدين ليس بديلاً عن العقل، أو التجربة البشرية، وإن العقل ومايتراكم لدى الانسان من خبرات عبر التاريخ، هو مايتكفل إدارة وتدبير وتنمية الحياة البشرية.

فمثلاً نلاحظ أن الاستنباط الفقهي يستند إلى القواعد وأدوات النظر التي تمهد لهذه العملية، وتشكل المقدمات الممهدة لصياغة الفتاوى، فلا استنباط للأحكام الشرعية من دون الاعتماد على أصول الفقه، وقواعد أصول الفقه تصدر عن رؤية للعالم وآراء اعتقادية، تتشكل في حقل التفكير الكلامي، فعقل الفقيه توجهه في العمق مجموعة مقولات كلامية. أي أن الاجتهاد الفقهي يعتمد على الاجتهاد الاصولي، ولا إجتهاد في أصول الفقه ما لم يتجدد علم الكلام، أي إنه لامعنى لتحديث الفقه من دون تحديث مرجعياته الكلامية.

هكذا هي مشكلة التفسير أيضا، فلا يمكن أن نقدم قراءة تواكب الحياة للنص القرآني، ما لم نستأنف النظر في قواعد التفسير وعلوم القرآن الموروثة، التي تشكلت استنادا إلى مسلمات لاهوتية مستقاة من منطق التفكير والنظام المعرفي المهيمن في عصر الأسلاف. وهذا يعني أن عقل المفسّر ما زال مرتهنا لتلك المسلمات، ولا يمكنه استبصار المستقبل واكتشاف الواقع من دون عبور منطق التفكير والنظام المعرفي المهيمن في عصر الأسلاف.

تحرير صورة الله:

إن هذا النمط من قراءة النص الديني المرتهن لمقولات المتكلمين وأصول الفقه والتفسير الموروثة، أفضى لدى بعض الجماعات المتطرفة اليوم، إلى إنتاج فهم للإسلام، مفرغ من الرحمة والمحبة، تتحول فيه صورة الله إلى وحش يفترس كل حياة وجمال ورحمة ومحبة في هذا العالم. ويتمحور تكليف المسلم فيه على اهانة



الأغيار. هذا إسلام تتبناه وتبشر به وتحميه الكثير من المؤسسات الدينية السلفية، ومعظم الجماعات الإسلامية المتضامنة معها. وإن لجأ بعضها إلى مواقف تكتيكية تتذرع بالديمقراطية، بوصفها تعبيرا عن الشورى كما تدّعي.

تستبعد هذه القراءة للنصوص الدينية ما يشي بالسلام والتراحم والمحبة، والأمل والحلم والتفاؤل، بعد أن تخلع على النصوص أقنعة تحجب مقاصدها الأخلاقية، ومضامينها الروحية، ومؤشراتها الانسانية.

هل يمكن بناء حياة روحية وأخلاقية في مجتمع تتفشى فيه هذه الثقافة الدينية؟ وهل يستطيع قلب يمتلئ بكراهية الإنسان المختلف، وروح لا تشعر بالانتماء **للعالم، وعقل مريض ينهكه التشاؤم والاغتراب، أن يؤسس لحياة روحية أخلاقية حقيقية أصيلة، تشفق على المعذبين، وتتضامن مع الضحايا، بغض النظر عن أديانهم** ومعتقداتهم، وتتصالح مع العقل والفن والجمال في الحياة.

المؤسسات الدينية السلفية وما يرتبط بها من جماعات دينية تقود مجتمعاتنا إلى معارك مفتوحة مع العصر،لا نفرغ من معركة إلاّ ونغرق في أخرى، وهكذا، حتى سقطنا في ربع القرن الأخير في حفلات قتل عبثي للأبرياء لا يتوقف.

إنها جميعا تُحذّر وتحرّم وتحظر التعاطي مع أي تأويل وفهم للنص الديني لا يكرر فهمها. فمثلا فهم محيي الدين بن عربي للقرآن، وتأويله للحياة الروحية في الإسلام، من المحظورات جداً لديها، يُلعن من يتداول آثاره، ويُطرد من الملة من يعتنق أفكاره. وهو موقف تلتقي فيه السلفية مع معظم الجماعات الإسلامية، باختلاف في درجة الرفض، فصرامة المؤسسة السلفية جازمة، بخلاف الجماعات الإسلامية الأقل تشددا وصرامة، وان كانت تهُمل ذلك الميراث الغني لابن عربي وغيره، بوصفه لا يقع في اطار المشروعية الدينية.

وكأن هناك تحالفا بين المؤسسات الدينية السلفية وهذه الجماعات، على إقصاء أي تفسير للنص الديني يستلهم منه: الرحمة والرفق والشفقة والسلام والمحبة، ويكشف عن صورة لله، يتجلى الله فيها: إلهاً للجمال، إلهاً للرحمة، إلهاً للمحبة، إلهاً للشفقة، إلهاً للسلام، إلهاً للسكينة، إلهاً للتراحم.. وهذه التجليات لصورة الله يغتني بها ميراث محيي الدين ومن سبقه ولحقه من المتصوفة والعرفاء. ويمكن لهذه الصورة أن تشكل منبعا لالهام سلسلة من المبادئ والمقولات المفيدة لبناء فهم بديل للدين ونصوصه وتنتج نموذجاً لتدين يقترن فيه الايمان بالمحبة والتراحم والعطف



على البشر. يمكن أن يستقي التفكير الديني في الإسلام اليوم شيئاً من مادته للعبور نحو آفاق نتخطى بها الانسداد الذي بات مستحكماً في دنيا الاسلام، إذ نحرر الاسلام من مأزق استحالة بناء حياة روحية وأخلاقية، وننقذه من السقوط المريع في مستنقع الدم المسفوح، ونخلصة من الصراع الأبدي مع الحاضر والمستقبل.

هنا أود أن أشير إلى مثال من ميراث محيي الدين، بغية اكتشاف ملامح صورة الله في تأويلاته، والمنجم الروحي الأخلاقي المعرفي في آثاره. يكتب ابن عربي في الفص الزكرياوي من «فصوص الحكم»: «والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، وهي الموجبة للحكم، وهي الراحمة. والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها، وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به». وهو بمعنى أن الحق سبحانه إذا رحم عبداً أوجد فيه الرحمة، أو جعل الرحمة تقوم به، بحيث يصبح قادراً على أن يرحم غيره من المخلوقات. وبذلك يصبح المرحوم راحماً. فالحق لا يوجد الرحمة في المرحوم ليرحمه بها، بل ليكسبه الصفة الإلهية التي بها يرحم غيره. وهذا لا يكون إلاّ للكاملين من العارفين. ومع ذلك فالحق هو الراحم على الإطلاق، أي هو مصدر كل رحمة، ولا تكون له هذه الصفة إلاّ على معنى أن رحمته عين ذاته.

وفي شرح القيصري لهذه المسألة اللطيفة، وهو من أوضح الشروح فيها، قال: «وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به، أي الحق الذي أوجد الرحمة في هذا المرحوم، الذي هو من أهل الكشف، ما أوجدها ليرحمه بها فيكون مرحوماً، وإنما أوجدها فيه ليكون راحماً، لأنه بمجرد ما وجد أولاً صار مرحوماً بالرحمة الرحمانية، وعند الوصول إلى كمال يليق بحاله صار مرحوماً بالرحمة الرحيمية. فإيجاد الرحمة فيه وإعطاء هذه الصفة له بعد الوجود والوصول إلى الكمال، إنما هو ليكون العبد موصوفاً بصفة ربه، فيكون راحماً بعد أن كان مرحوماً. وإنما كان كذلك لأن الصفات الفعلية (أي صفات الأفعال) إذا ظهرت فيمن ظهرت تقتضي ظهور الفعل منه. ألا ترى أن الحق إذا أعطى لعبده صفة القدرة وتجلى بها له، كيف تصدر منه خوارق العادات وأنواع المعجزات والكرامات؟ والرحمة مبدأ جملة الصفات الفعلية إذ بها توجد أعياناً. فنسأل اللّه (أن) يرحمنا بالرحمة التامة إلخاصة العامة»[1].

لا أرى الخلاص والشفاء في ميراث ابن عربي وأمثاله فقط، كما لا أريد القول أن

---

(1) المصدر نفسه، عن: شرح القيصري على الفصوص. ص 237.



ميراثه يتخطى المشروطيات التاريخية للزمان والمكان واللغة والثقافة، لكني أحسبه يتضمن رؤى ومقولات يمكن أن تكون منطلقا يضيء لنا دروب عبور سجون لاهوت التكفير وفقه الكراهية، في زمن تفشي هذا اللاهوت وسيادة هذا النمط من الفقه. ويمنحنا إمكانية استبصار المعنى الديني الإنساني، في زمن انطفاء الأبعاد الإنسانية في الدين. إنه يضعنا في مسار الانطلاق، بغية تخطي وعبور مناهج وآليات النظر المنتجة للمعرفة الدينية التقليدية، والعمل على إعادة بناء مناهج وآليات نظر بديلة، تنتج معرفة دينية، تنبثق من لاهوت تتجلى فيه صورة الله، بوصفه: إلهاً للجمال، إلهاً للرحمة، إلهاً للمحبة، إلهاً للشفقة، إلهاً للسلام، إلهاً للحياة، إلهاً للسكينة. وليس إلهاً للقبح، إلهاً للوحشية، إلهاً للكراهية، إلهاً للقسوة، إلهاً للقتال، إلهاً للموت، إلهاً للرعب.





- 6 -

لا خلاص إلاّ بالخلاص من أدلجة الدين وإعادته إلى وظيفته في إرواء الظمأ للمقدس[1]

حوار مع: د. عبدالجبار الرفاعي

(1) حاورته: رحيل دندش «صحفية لبنانية».
نشر هذا الحوار في صحف ألكترونية وورقية عديدة، منها: تاتو «بغداد»، مؤمنون «المغرب»، آفاق «السعودية»، المثقف «سدني»، المركز الاسلامي المعاصر «بيروت».




مكتبة
الفكر الجديد

كثرت الأسئلة حول الدين والدولة، وأدلجة الدين والتراث، وعن دور الدين ومجاله في الحياة، ولا سيما في ضوء ما نحياه اليوم من صعود التطرف الديني، ودعوات التحرر من سطوة السلف وتحديث الفكر الديني. أسئلة من هذا النوع **الإشكالي وغيرها حملناها إلى المفكر الإسلامي العراقي والأستاذ الحوزوي** الدكتور عبد الجبار الرفاعي.

فكان هذا الحوار:

1 - ناقشت «اختزال الدين في الأيديولوجيا»، وهذا ما أسهبت الحديث عنه في كتابك «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، وقدّمت كلا من علي شريعتي وحسن حنفي كنموذجين لتحويل الدين من ثقافة إلى أيديولوجيا. مع الرفض لأن يختزل الدين في الأيديولوجيا، ولكن إذا تحدثنا عن الإسلام، فهو ينطوي في فكره وتراثه على تحقيق العدالة، أي أنه دين في جوهره يحمل عقيدة تغييرية، فكيف يمكن أن يكون خالصاً من التمثلات الأيديولوجية؟

متى بزغت الأيديولوجيا تعطل التفكير الحر، الأيديولوجيا مضادة للعقلانية. طالما كان العقل ضحية ما يجهض عقلانيته، ففي مراحل ماضية كانت الأسطورة عائقاً يجهض العقلانية، ثم تجددت عوائق أخرى. في كل مرحلة تتوالد عوائق مشابهة لنمط التفكير المهيمن عليها، تُعطّل العقل.

العقل ليس مستقلاً عن الواقع، وليس خارجاً على التاريخ، كما تدلل الدراسات الإبستمولوجية اليوم. العقل ليس ناجزاً نهائياً ساكناً، إنه في حالة تفاعل متواصلة مع البيئة المحيطة، ومع كافة أشكال المعقولية السائدة في عصره.



الأيديولوجيا هي الأشد إعاقة للعقل، وهي الأكثر حضوراً وتأثيراً في حياة مختلف المجتمعات، وهي عادة ما تبدل أسماءها كل مرة، وتتخذ أقنعة تتلون حسب نوع المعطيات الفكرية والدينية والسياسية السائدة في المجتمع.

الأيديولوجيا بارعة في حجب الحقيقة، ذلك أنها تستطيع إنتاج صورة متخيلة للحقيقة تماثل الحقيقة نفسها، وتظهرها كأنها هي.

إنها تحرص على تجييش الجمهور على رأي واحد،كما تهتم على الدوام بتعطيل العقل، وإشاعة البلاهة. توظّف الأجهزةُ الأيديولوجية اليوم لذلك وسائلَ التواصل والفضائيات، بوصفها ذات مفعول سحري، لا لأنها تعمل على تغليف **الواقع ودفنه فقط، بل لأنها تعمل على خلق واقع بديل بموازاة الواقع، تُصنع فيه: معتقداتنا، مفاهيمنا، آراؤنا، سياساتنا، زعاماتنا، مواقفنا، وأحلامنا.**

الأيديولوجيا تهتم بإيقاظ ما يختزنه المجتمع من: مكبوتات تاريخية، وجروح موجعة، وإثارة مشاعر مقموعة محبطة، توظّف كوقود لتحريض الغرائز، وإنتاج بيئة متوترة مشبعة بالحساسيات الدفينة، بغية إقحام المجتمع فيما ترمي اليه.

كما تعمل الأيديولوجيا أيضاً على احتكار أنظمة إنتاج المعنى، وتسعى لامتلاك أدوات تسويق الأفكار الجاهزة، وتلقينها باستمرار للمجتمع. والانسان بطبيعته يصدق ما يلقنه، وإن كان وهماً، حين يتكرر آلاف المرات بصيغ متنوعة، حتى يبلغ مرتبة تصير فيها تلك الأفكار الجاهزة لازمة تكوينية للذات.

وعادة ما يصدق الأتباع المعتقدات مهما كانت خرقاء، لو كررتها باحتراف الأجهزة الأيديولوجية للسلطة، والزعامات التي تخلع على صورتها هالة سميكة، ولديها خبرة في التنويم الاجتماعي، ومهارة في تعميم العدوى العاطفية بين الأتباع.

لم يكن المرحوم علي شريعتي أو الصديق حسن حنفي وحيدَين في دعوتهما الأيديولوجية وجهودهما لاختزال الدين في الأيديولوجيا، بل إن البروتستانتية الإسلامية منذ ولادتها تناضل في سبيل ذلك. الخبير بأدبيات الجماعات الإسلامية يعرف جيدا أن هذه الأدبيات مسكونة بأحلام خلاصية. وهي تدرك جيداً أن مثل هذه الأحلام الكبيرة لن ينجزها سوى «أدلجة الدين والتراث».

ما زلتُ أدرك أن الدين يهدف لتحقيق العدالة، لكن الطريق إلى العدالة لا يمرّ من خلال «أدلجة الدين»، لأن «الأدلجة» تُفسد الدين، الدين يتمحور هدفه العميق حول تأمين ما يفشل العقل والخبرة البشرية في تأمينه للحياة.



«أدلجة الدين» ضرب من تمديد المقدس وتوسعته، ليستوعب كل ما هو دنيوي. المقدس عادة يتخذ أقنعة يتلفع بها على الدوام، وهو لا يكف عن النفوذ والتمدد والاتساع، بنحو يلتهم كل ما هو دنيوي فيحوّله مقدساً. وحين يتسيد المقدس، ويضمحل الدنيوي، يختنق فضاء الحرية، ويكف العقل عن أن يظل عقلاً.

2 - في اللحظة الراهنة كيف يمكن الانفتاح على الدين، بما يملك من خصوبة للخلاص من الطغيان والفساد، خاصة وأنتم تعلمون أن فكرة الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي غير ناضجة، فما نسميه بالدول عندنا أقرب ما يكون للسلطة؟

مأزق المسلمين اليوم يتمثل في انهيار الحياة الروحية الأخلاقية والعقلية، وهو ما أفضى إلى ما نعيشه من انهيار للدول وتصدع للمجتمعات.

لقد تحوّل الدين في حياتنا الى شيء يلتهم كل الأشياء، بما فيها الانسان. وحيث تعلو قيمة الاشياء تنحط قيمة الانسان. هذا هو المآل الطبيعي لما أفضت إليه جهود البروتستانتية الإسلامية في عملية «تديين الدنيوي».

لا خلاص إلا بالخلاص من «تديين الدنيوي»، وإعادة الدين إلى وظيفته الأصيلة في إرواء الظمأ للمقدس. ومن دون ذلك ننهك ما هو ديني، ونبدّد ما هو دنيوي.

نحن بحاجة ماسة لعبور التفكير الديني للمفكرين الأيديولوجيين من رواد البروتستانتية الإسلامية في عالم الإسلام في القرنين الأخيرين.

أعترف أن مثل هذا العبور يتطلب تضحيات، ويحتاج إلى جهود تنويرية متظافرة، إنه صعب جداً، كيلا أقول عنه إنه متعذر. من دون شجاعة، وضريبة ربما تكون موجعة، ليس بوسعنا تحرير العقل بعد سباته، وإيقاظ الارادة بعد نومها.

إن مجتمعاتنا مسكونة بنحت الأصنام البشرية، فالزعيم السياسي أو غيره، سرعان ما يتحوّل في الوجدان الشعبي إلى أسطورة خارقة للطبيعة البشرية، فيصاب هو بجنون العظمة، ويصدّق أنه أضحى أسطورة، وأنه «الرجل الضرورة!».. لكن أخطر أنماط الأصنام البشرية هي التي تولد في حقل الفكر، فحين يتحوّل المفكر إلى صنم، وقتئذ يكفّ العقل عن التفكير.

تتنافس الأجهزة الأيديولوجية في مجتمعنا على تكديس الألقاب القبلية والدينية والسياسية، بل حتى «الأكاديمية الزائفة»، وهذا التنافس ينشد الاستحواذ على أنظمة



انتاج المعنى، ومن ثم الهيمنة على السلطة، ذلك أن كل من يحتكر أنظمة إنتاج المعنى يحتكر السلطة، ومن يحتكر السلطة يحتكر أنظمة إنتاج المعنى.

التفكير الديني مطالب اليوم بالانتقال «من الأيديولوجيا إلى الابستمولوجيا»، ومن «تحويل الدين إلى أيديولوجيا»، كما يشدّد علي شريعتي وحسن حنفي وغيرهما، إلى اكتشاف وظيفة الدين الأنطولوجية في إرواء الظمأ للمقدس. لقد انتهى بنا تحويل الدين إلى أيديولوجيا إلى ما نحن فيه اليوم من شقاء للعقل والقلب والروح.

3 - تشدد في كتاباتك على ضرورة نقد ثقافة الموت وترسيخ ثقافة الحياة. هل تؤشر بذلك إلى الأثر التعطيلي لهذه الثقافة على: التنمية الشاملة، وبناء الأوطان؟

أشير هنا إلى مثال من الماضي، فبعد مراجعتي مدونات التاريخ، لاحظت أن لا موضع للأمل والحلم والتفاؤل في خطب الجمعة في العصر العباسي مثلاً، ذلك أن الخطباء كانوا يكرسون الخطب لثقافة الموت، ونهاية العالم، والترهيب من القيامة، وعذاب القبر. تلك هي المادة المحورية لكل خطب الجمعة في القرون: الثالث والرابع والخامس، وهو العصر المعروف بازدهار الحضارة الاسلامية.كذلك لاحظت أنه قلما يشير الخطيب الى الجنة والنعيم والغفران والسلام والرحمة. ونادراً ما يتعرض خطيب الجمعة في خطبته إلى: بناء الإنسان، وإعمار الأرض، وتنمية الأقاليم، والسعادة الدنيوية. هذا مثال للرواسب المختبئة في تراثنا، التي أغرقت مجتمعاتنا بالدم المسفوح والحروب المزمنة، مضافاً إلى أنها لبثت معطلة لنهوضنا، وأقعدتنا عن المساهمة بإنجاز المكاسب الكبرى للعلوم والمعارف والتكنولوجيا في العصور الحديثة.

وأيضاً أود أن أشير إلى أن الأحزاب القومية واليسارية والجماعات الاسلامية بارعة في تعبئة الوجدان وإيقاد المشاعر بكل ما يرسّخ نزعة الموت، وهو ما يتفشى في أدبياتها وتربيتها وشعاراتها.

«بالروح، بالدم نفديك يازعيم»، هو الصوت الموحّد المكرر الصاخب في كل التظاهرات والاحتجاجات الجماهيرية في بلادنا، بل إن وعود الشعارات لا تختتم عادة إلاّ بجملة: «.. حتى الموت».

الأموات في حياتنا أشد حياة من الأحياء. مستقبلنا وحاضرنا وتاريخنا يمتلكه ويكتبه الأموات أكثر مما نمتلكه ونكتبه نحن.



بورصة الموت والاستثمار في أسهمها هي الأعلى ربحاً في مجتمعاتنا، أغنى رأسمال تمتلكه الأحزاب والجماعات في بلادنا هو مجموع ما تمتلك من أسهم في هذه البورصة.

الساحات والشوارع والجدران في مدننا تغطيها تماثيل وصور وشعارات واعلانات الموت. لا أريد أن أستغرق في استقراء كل ما يشي بذلك في مقررات التربية والتعليم والأدب والفن والصحافة ووسائل الاعلام. فلو ألقينا نظرة سريعة على شيء من ذلك سنصاب بالغثيان. كل شيء يحتفي بالموت، كل شيء لا يكون إلاّ بالموت.

لا أتذكّر أني رأيت أو سمعت شعاراً تغذي فيه هذه الأحزاب والجماعات ضمير الناس، بما يتضمن تبجيلاً واحتفاء ودعوة للحياة، أي تكون تقفيته: «.. حتى الحياة».

أعرف بعض المبدعين من المثقفين والأدباء والفنانين حين يهرمون يُهملون، ويتخلى عنهم الجميع، فيكابدون وحدهم مرارت المرض والجوع والغربة في عزلتهم ووحشتهم، لكنهم لحظة يموتون يحتشد الجميع للإعلان عن علاقة استثنائية بهم، وتضج الصحافة ووسائل الاعلام بمقالات ومرثيات، تؤشر كلها الى وثوق علاقة من يرثيهم بهم، وروابطهم التاريخية العريقة معهم. وكيف أن فلاناً كان تلميذاً لهذا المبدع سنوات طويلة، وأن فلاناً تمتد صداقته معه العمر كله، مذ كانا معاً في المدرسة الابتدائية، وأن فلانا يدين له بكل ما أنجزه في حياته، وهكذا. غير أن كل هؤلاء لم يعرفوا عنه شيئاً منذ: آخر معرض فني أقامه، أو آخر قصيدة أنشدها، أو آخر مقال كتبه، أو آخر محاضرة قدّمها، قبل أن يدركه الهرم، ويقعده المرض، في السنوات العشر الأخيرة من حياته حتى باغتهم التلفزيون بنبأ رحيله.

ومن أطرف ما قرأت بشأن الاحتفاء بالموت والاموات وإهمال الحياة والأحياء هو أن أحد مشاهير الأدباء في النجف أبدى رغبته لأصدقائه من الشعراء بكتابة قصائد رثاء له، كي يصغي لما سيقولونه عنه في حياته، فعملوا مجلس رثاء، مددوه وسط مجلسهم، ودثروه بغطاء الموتي، وتنافسوا في رثائه، وهو كلما أنشد زميل له قصيدة ابتهج وانتشت روحه. هكذا لم يجد هذا الأديب الجميل طريقاً للاحتفاء والاعتراف به سوى نافذة الموت.

تلك مشاهد من الاحتفاء بالموت في ثقافتنا، وشيء من أثرها في انطفاء جذوة الحياة في مشاعرنا، وكيف تعمل هذه الثقافة على إطفاء تطلع الروح للغد. ومعلوم أن كل من لم يعبأ بالحياة ينسحب من تغيير العالم وبنائه وتطويره.



4 - تشدّدون في كتاباتكم على مراجعة الماضي، ونقد التراث، والتحرر من سطوة السلف. هل تحسبون ذلك منطلقا لتحديث التفكير الديني؟

إن «تبرئة الذات» وتنزيهها عامل حاسم في عجز الشخص البشري عن عبور الماضي. وتعود منابع ذلك إلى «لاهوت الفرقة الناجية»، والتربية على «تنزيه الذات»، و«عدم الاعتراف بالخطأ».

تربيتنا على نموذج الإنسان الكامل، وترسبها في لا شعورنا، جعلنا حالمين ببشر عابرين لطبيعتهم البشرية، مجزدين من ضعفهم البشري. كأننا كائنات كاملة لحظة ولادتها، كأن كلّ شخص في مجتمعاتنا هو «انسان كامل»، وسيلبث كاملاً أبداً. الاغتراب عن المحيط الذي نعيش فيه، بل عن العالم، ينشأ حين نبحث عن الكمال في البشر دائما، فأما أن يكون الشخص كاملا فنقبله، وإلاّ فنرفضه بشدة ونمقته.

مضافاً إلى أن تعليمنا التلقيني لمنطق «البرهان واليقين» الأرسطي، وتفشيه في ما تعلمناه من معارف موروثة، والذي يصير قطعياً جزمياً نهائياً في ضوئه، كل وجهة نظر أو رأي أو مفهوم نفكر به أو موقف نتبناه.

الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وفلسفة العلم، والفيزياء الاحتمالية جميعها أشاد المعرفة والعلم على الاحتمال، حتى أضحى تاريخ العلم مقبرة نظريات علمية. ذلك هو الأساس المنطقي لما شاع في الغرب من مرتكزات للعيش المشترك والديمقراطية، وتأسس على: حق الاختلاف، حق الخطأ، حق الحياة الخاصة، حرية التفكير، حرية التعبير.

لم تكفل ثقافتنا «حق الخطأ» للشخص البشري. الخطأ فضيحة في حياتنا، لذلك يحرجنا، بل نرتبك ويغمرنا الخجل والوجل لو اعترفنا به. حتى أطفالنا لا نمنحهم حق الخطأ، بينما لا تنجز التربية والتعليم وعودها إلاّ بمنح الحرية في ارتكاب الأخطاء.

لقد انتهى ذلك إلى أن يغدو تراثنا كله صواباً، وماضينا كله مشرقاً، وتاريخنا كله مجيداً، ورموزنا كلها مقدسة.

مَنْ يفشل في صناعة التاريخ يعشق تمجيده وأسطرته وتخليده. ربما لا توجد ثقافة غارقة بالثناء والتبجيل للتراث ورجاله كثقافتنا. ربما لا توجد لغة مشبعة بالمناقب والمديح للماضي ورموزه كلغتنا. وربما لا يوجد متخيل رومانسي لماضٍ كماضينا، إذ يعيدُ ماضينا نفسَه بإعادة إنتاج نصوصه ذاتها اليوم، ففي السياقات ذاتها تتكرر النصوص الماضية عبر الحاضرة بكلمات بديلة وصياغات جديدة.



تجلت الآثار التربوية لذلك في استخدام المرء في مجتمعاتنا لشخصية مستعارة، يرتدي من خلالها قناعاً في كل موقف نيابة عن غيره، كما تجلت هذه الآثار في عجز المرء عن أن يكون ذاته، لا كما تريد له التقاليد والأعراف الاجتماعية أن يكون.

كذلك تجلّت هذه الآثار في تفتيش الشخص البشري على الدوام عن عوامل خارجية لفشله، والتنكر لأي سبب للفشل من داخله. فالتلميذ يعتذر مثلا عن سبب رسوبه بأن: «المعلم عدوه»، وليس كسله وإهماله هو ما تسبب برسوبه. وعندما يتأخر الشخص عن السفر يعتذر بأن «الطائرة غادرت وتركته»، وليس هو من تأخر عن موعدها.

وتبعاً لذلك ترسّخت ظاهرة تبرير كل تخلف في مجتمعاتنا، بوصفه مؤامرات كونية تستهدفنا على الدوام. الآخر سبب تخلفنا، الآخر سبب فشلنا، الآخر سبب هزيمتنا في معاركنا، الآخر سبب ظهور الجماعات المتطرفة الإرهابية في مجتمعاتنا، الآخر سبب صراعاتنا الطائفية، الآخر سبب كل ما لا سبب له.

الآخر سبب يغذي نرجسيتنا المزمنة. نرجسيتنا تملي علينا أن نعتذر عن كل ما تصرّح به مدونات التاريخ، من تعسف واضطهاد وطغيان الخلفاء والسلاطين، رغم أنه لم يكن في الرعية شخص حرّ سواهم، أما بقية أفراد المجتمع فظلوا على الدوام عبيداً لهم.

نرجسيتنا تدعونا للتنكر لموجات الحروب الأهلية الطائفية المرعبة في بغداد مثلاً في العصر العثماني، والادعاء أن الطائفية مخلوق غريب لا يعرفه تاريخ العراق، وإنما ظهر بعد سقوط صدام حسين ونظامه!

ومما لا ريب فيه أن كل من لا يعترف بأخطائه، سيُرغمه التاريخُ على استئناف تجرع كؤوس هزائمه في الماضي. من لا يعترف بأخطائه لا يتعلم. التاريخ لا يُعلّم إلاّ من يعترف بأخطائه.

من نتائج «تبرئة الذات» أيضاً أننا لا نعثر على مذكرات تسجل مسيرة تجارب الأعلام والمشاهير في تراثنا، لئلا تبوح بضعفهم البشري، ماخلا حالات نادرة، مثل كتاب «الاعتبار»، الذي ألفه أسامة بن منقذ المتوفى 584 هـ. ودوّن فيه سيرته الذاتية، غير أنه لم يكتبه الا بعد مضي ثمانين عاما من حياته.

في العصر الحديث مازال كتّاب المذكرات خارج فضاء الحواضر والحوزات



الدينية عادة، لم أعثر إلاّ على حالات محدودة لرجال دين دوّنوا تجارب تعليمهم الديني في الأزهر وتجربة دراستهم في أروقته، بكل ما تحفل به. وهكذا الحال بالنسبة لرجال الدين في الحوزة، ما خلا ما كتبه حسن النجفي القوجاني، في كتابه المثير والمهمل: «سياحة في الشرق»، الذي يتحدث عن الحياة الداخلية لتلامذة الحوزة، وتقاليدها الخاصة، وما يسودها من تنافس وصراعات في عصر المشروطة، مطلع القرن العشرين.

وحتى أولئك الأدباء والمثقفين والسياسيين الذين ينشرون مذكراتهم، فإنهم في الغالب يمضغون الكثير من التفاصيل الجميلة، التي تؤشر لتطور منحنى شخصياتهم ومنعطفاتها، وضعفهم البشري، وما اكتنف حياتهم من: ألم وأمل، نجاح وفشل، ضعف وقوة، قلق وطمأنينة، وإيمان وحيرة. وعادة ما يلوّنون ماضيهم الشخصي بألوان جذابة، تتغافل عن الكثير من الأخطاء والهشاشة والعجز في شخصياتهم ومنعطفات حياتهم.

قبل سنوات طالعت مذكرات الشاعرة نازك الملائكة، بتحرير حياة شرارة، فكانت كأنها قصيدة غزل تتغنى فيها بشخصيتها وعائلتها. شعرت بالغثيان، لفرط نرجسيتها وشعورها بالتفوق. وعجزها عن إعلان شئ من صوت الشاعر المتوهج القلق المتمرد في ذاتها. وهواجس وخلجات وأحلام وأوهام الرائي في وجدانها. وتكتمها على العجز الطبيعي في شخصية كل كائن بشري.

ربما نجد من يشذّ عن هذه الحالة، مثل الروائي سليم مطر كامل الذي كتب سيرة تفضح «ثقافة العيب»، وتعلن عن «مذكرات رجل لا يستحي» حسب تسميته، تصرخ حياته فيها بعنفوان وضجيج، وتتكشف شخصيته عن منحنى تمزقها وهبوطها وصعودها، وانقباضها وانبساطها – حسب ما يقوله المتصوفة – بشكل صادم لوعي القارئ في مجتمعاتنا.

5 – تدعو لإحياء واستلهام ميراث الفلاسفة والمتصوفة والعرفاء كمحيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهما، كعلاج للشفاء من أدبيات الكراهية ومناهضة الآخر. كيف تفسّرون هذه العودة للتصوّف اليوم؟ وهل يمكن فعلاً أن يشكّل شفاءً للآلام التي نعاني منها، علماً أنه يؤخذ على التصوف عموماً الاعتناء بالخلاص الفردي؟



لا أُقدّس شيخاً من المتصوفة، ولا أتماهى مع قطب من أقطابهم، ولا أحاكي سلوك أي أحد منهم أو أقلده أبداً، بل إن شخصيتي تنفر من أي شكل من أشكال الرهبنة وقمع الجسد وتعذيبه، ذلك أن إهدار الجسد والبطش به يفضي إلى إهدار الروح وتمزقها. مثلما تأبى شخصيتي أيضاً الانصياع والخضوع والعبودية الطوعية لأي شخص.

لا أعيش حياتي نيابة عن الآخر، أو أكرر نماذج بشرية في حياتي، أو أقتبس صورة غيري، فلا تغويني صورة المتصوفة أو سواهم لأطمس صورتي فيها، أو أتماهى معهم.

أرفض تصوف الخلاص الفردي، تصوف مغادرة المجتمع، تصوف العزلة، تصوف الغياب عن الحياة والانطواء على الذات.

تراث المتصوفة والعرفاء عنصر من العناصر المكونة لتراثنا. ينبغي أن ندرس التصوف والعرفان بألوانه المتنوعة، وتجارب المتصوفة بتجلياتها كافة، في سياقاتها الدينية الاجتماعية السياسية الثقافية، ولا نتعاطى مع ميراثهم بوصفه متعالياً على التاريخ والزمان والمكان.

أشرت غير مرة إلى أن الالتباس ينشأ من الخلط بين التصوف الطُرُقي، والتصوف المعرفي. التصوف الطُرُقي «الاجتماعي» هو تصوف الدروشة والخانقاهات والتكايا والزوايا. هذا النمط من التصوف مرآة لتشوهات وعاهات المسلمين العميقة، إذ ترتسم فيه صورة تشوهات وعاهات التجربة التاريخية لعصور انحطاط المسلمين وتخلفهم وجهلهم.

نعم، يمكننا اليوم توظيف بعض رؤى التصوف المعرفي «الفلسفي» والعرفان النظري. ولا ضرورة لمحاكاته، أو اقتباس صورتنا عنه.

ما يهمني هو التقاط بعض الدرر واللآلئ في رؤياهم المضيئة الرحبة، مما يتصل بقيم: الايمان والتدين، وعدم نسيان الذات، والجمال والفنون، واحترام كرامة الكائن البشري، والارتقاء بمكانته، والتسامي بمقامه، والتعددية الدينية، والخلاص والنجاة والرجاء، وغيرها من قيم ومقولات تدين المحبة والتراحم والسلام.

6 - بوصفك استاذاً في الحوزة، ما موقفك من النظام التعليمي في الحوزة، والمرجعية التقليدية؟



كنت قبل أكثر من ثلاثين عاما ممن ينتقدون النظام التعليمي في الحوزة، والمرجعية التقليدية، لكن بعد تجربة تواصلت في الحوزة منذ 1978، وعلاقة عضوية بالدراسة والتدريس فيها، أدركت أن عملية اصلاح النظام التعليمي غرقت بالشكل وأهملت المضمون، أعني: جرى توطين نظام التعليم الجامعي في الحوزة بأسلوب تبسيطي، يفتقد العمق والتكثيف والرصانة الأكاديمية.

نعم، أُطر التكوين الموروثة الراسخة في الحوزة تتضمن عيوباً متعددة، وتُهدر فيها سنوات طويلة من أعمارنا، غير أنها تتكفل بتكوين عمودي أفقي واسع في المنقول والمعقول، يمنحنا أهلية استثنائية للتوغل في التراث، واستكشاف مسالكه ومدياته المتشعبة القصية.

أما المرجعية الدينية التقليدية، فقد تحوّل موقفي حيالها منذ أكثر من ربع قرن، بعد أن تفهمتُ أن حضورها ضرورة تفرضها متطلبات اجتماعنا اليوم. ذلك أن مجتمعاتنا مازالت في «مرحلة ماقبل الحداثة»، بل يمكن توصيف بعضها بأنها «مجتمعات ما قبل الدولة الحديثة». والمرجعية التقليدية في هكذا مجتمع، أي مجتمع ينتمي إلى الماضي بكل ما فيه، هي أهم نقطة ارتكاز في العواصف والمنعطفات العظمى التي تعصف به، مثلما نشاهد المجتمع العراقي منذ الاحتلال الامريكي.

ولك أن تراجع مواقف مرجعية السيد علي السستاني في هذه الحقبة، ودورها الحاسم والمحوري منذ 2003 إلى سقوط الموصل وغيرها بيد داعش 2014، فلولا مواقفها الحكيمة لغرقنا أعمق مما نحن فيه اليوم في الفوضى والحرائق المزمنة.

7 - أنت تقدم نقدا للسلفية والجماعات الإسلامية، ومهادنة أو مجاملة للمرجعية في المقابل. هل يعود ذلك للسياقات والظروف الخاصة في العراق وإيران، وماتتمتع به المرجعية من سطوة وقدرة على الحشد؟

لحظة أتحدث عن السلفية ولا أخصصها بسلفية قتالية أو غيرها، فأعني بها ما يشمل كل قراءة سلفية للنصوص الدينية، وكل محاولة استدعاء للماضي واقحامه في الحاضر كما هو. مهما كانت الفرقة أو المذهب الذي يدعو لها ويتبناها.

أما مرجعيات النجف وقم والزيتونة والقرويين فليست هي السبب للمأزق الذي نغرق فيه اليوم، ذلك أنها مؤسسات دينية مشتقة من الاجتماع الإسلامي نفسه، وهي تتحرك وتنمو وتتطور في ضوء المنطق الذاتي لهذا الاجتماع وسياقاته الخاصة، ولا تمثل تمرداً وانشقاقاً عليه.



مأزقنا يتمثل في الانشقاق على الاجتماع الإسلامي الراسخ، الذي يعمل على نحر هذا الاجتماع وتمزيقه. وهو ما نشاهده كل يوم في ولائم الذبح، وحفلات الرقص على أشلاء الضحايا.

طوال تاريخ الاجتماع الإسلامي لبثت المرجعيات الدينية في الإسلام فاعلةً ومتفاعلةً. ولم ينقل لنا تاريخُنا القديم أو الحِديث أنها مثّلت في مرحلة ما مأزقا للأمة. مرجعية النجف قاتلت الإنجليز سنة 1914 حين دخلوا العراق محتلين، دفاعا عن دولة السلطنة العثمانية، بوصفها تحمل راية الإسلام، بالرغم من أن دولة السلطنة هذه ظلت تضطهد الشيعة وتهدر حقوقهم في العراق قرونا عديدة،كما تحكي لنا تواريخ تلك الفترة.

8 – هل تتفق مع من يقدّم طرحا علمانيا للدين من داخل الدين، أو ما يسمى بـ«العلمانية المؤمنة». وهل تقبل هذا التوصيف لك؟

من مشكلاتنا الفكرية هذا الخلط العشوائي، إذ يختلط العقل مع اللاعقل، العاطفة مع اللاعاطفة، الدين مع اللادين، الثقافة مع اللاثقافة، الاقتصاد مع اللااقتصاد، الدولة مع اللادولة، والسياسة مع اللاسياسة.. وهكذا. يؤسفني أننا نخلط كل شيء بكل شيء. هذا خلط شاع في مرحلة ماضية، بل هي موضة تفشت في بعض الأدبيات الإسلامية منذ منتصف القرن الماضي. ومازالت بقايا صدى منها تتردد في مصطلح «علمانية مؤمنة»، وهو تعبير يستخدمه بعض الأصدقاء، أو»يسار إسلامي» كما تحلو التسمية لصديقنا د. حسن حنفي.

أرفض توصيف «علماني» لي، ذلك أنه يشي بحكم قدحي. الناس مرضى بالتصنيف ووضع اللافتات. لا أقبل أن أصنف نفسي تبعاً لهذه الخلطة الهجينة، مثل: يسار إسلامي، يمين إسلامي، ليبرالي إسلامي، ديمقراطي إسلامي، اشتراكي إسلامي، علماني إسلامي، علماني مؤمن.

يؤسفني أنه يتفشى فهم تبسيطي لدى بعض المراهقين، ممن يتشبهون بالمثقفين، يتلخص في: امتناع اجتماع الايمان مع العقل، أي أن تكون مؤمناً – في مفهومهم – فأنت غير عاقل، أن تكون عاقلاً فأنت غير مؤمن. أما أن يجتمع فيك العقل والايمان، مثل: ابن سينا وابن رشد وابن عربي، وديكارت وكانط وكيركيگورد، فهذا تهافت.

كررت اكثر من مرة: أنا مسلم مؤمن، متيم بحب الله والإنسان والعالم. أؤمن بالله



ونبيه وكتابه الكريم، وما جاء به النبي «ص». وأؤدي الصلاة والفرائض، طبقا لما نصت عليه الشريعة.

أمضيت حياتي في دراسة وتدريس علوم الدين ومعارفه، لا أحتاج إلى من يعلمني ما الاسلام وما رسالته. لست ناطقاً باسم الله، ولا باسم أحد. أحترم معتقدات الآخر، متمنياً أن يحترمني الآخر. كل ما أكتبه أشدّد فيه على بيان مفهوم الدين،

وأدعو لبناء تدين يثري الحياة الروحية والأخلاقية.

يؤذيني من يجرح الضمير الديني للآخر، ومن يزدري الدين، ويتهكم على الاسلام، ويسخر من التدين والحياة الروحية الأخلاقية الأصيلة.

هنا أود الاشارة في سياق شرح مصطلح «علماني مؤمن»، إلى أن الكلمات ليست بريئة أو محايدة. الكلمات لا تخلو من أحكام، لذلك تتطلب براعة وخبرة في تعاطيها واستعمالها كي لا يتبدد أو يتشوه معناها.

الكلمات مشبعة برؤية للعالم، مشتقة من أنساق بيئتها، ونمط الفضاء اللغوي الخاص بها. إنها مرآة للثقافة التي تنتمي اليها. الكلمات حساسة. الكلمات معبأة بطاقتها الخاصة للمعنى. نهدر المعنى ونبدده لو عبثنا بمواضعاتها واستعملناها خارج سياقاتها، وحاولنا تبذير المعنى في تركيبها مع كلمات لا تنتمي إلى مجالها التداولي، واستعملناها في عبارات وجمل لا تشبهها.

توصيف «علماني مؤمن» أو «مؤمن علماني»، يشي بجمع مفهومين متنافرين، لا ينتميان إلى سياق واحد، فالعلمانية كما تستعمل قدحياً اليوم بإسراف في أدبيات الجماعات الاسلامية، تنصرف في فهمهم إلى شبكة مفاهيم ومواقف مناهضة للدين، أن يوصف بها شخص فهو يعني أنه «غير مؤمن»، بل هي شتيمة تطلق على كل من لا يتبنى رؤاهم ومواقفهم. ولعلها تؤشر في مضمون تلك الأدبيات إلى الحكم بإخراج المسلم الموصوف بها من الملة.

9 – لماذا لا يصح أن يكون أحدنا علمانيا مؤمنا، فهو مؤمن بالله ورسوله وكتابه الكريم؟

أنت حددت إيمانه بقولك: «هو مؤمن بالله ورسوله وكتابه الكريم»، ومعنى ذلك، أنه ليس مخيراً في تبني أية صيغة للعبادة والطقس الذي يوصله إلى الله. ففي كل رسالة هناك تقليد خاص للطقس والعبادة، مشتق منها ومتسق مع نمط الايمان



والاعتقاد الخاص بها. كما أشرت إلى ذلك من قبل. وبتعبير أوضح: مثلما أن للإيمان والتجارب الدينية أنماط، وهذه الأنماط تتنوع وتتعدد بتعدد الرسالات، فإن الطقوس والعبادات تتنوع تبعا لها. مع احترامي لأتباع الأديان، لكل دين تقليدُه العبادي وصلاته وطقسه الخاص في وصال الحق، الذي يُنهَل منه نمطُ إيمان أتباعه. فلا يصح أن تكون مسلما، وبدلا من الصلاة تؤدي القداس مع المسيحيين، تبعا لتقليد الطقس الكنسي. أو أن تكون مسيحيا، وبدلا من القداس في الكنيسة تؤدي الصلاة في المسجد، تبعا لتقليد العبادة الاسلامي.

10 - أريد أن أستفيد من هذا اللقاء لتناول موضوع الحوزة الدينية، وقد ذكرتم مراراً أن تحديث الحوزة لا يتم إلا عندما ينطلق من الحوزة نفسها، وليس من خارجها، وذلك كي لا يفتقر التحديث للمشروعية. كأستاذ في الحوزة الدينية، إلى أي مدى لمستم تغييرات وقيام إصلاحات جديّة فيما يتعلق بتغيير المناهج والأدوات والمفاهيم ومن ثم قيام رؤى جديدة في التعاطي مع قضايا الراهن والتجديد الديني والحفريات في المعرفة الدينية، بالاستعانة بفلسفة العلم والعلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة؟

الحوزة واحدة من مؤسسات المجتمع، تطورها لا ينفصل عن الاجتماع البشري المتنوع الواسع، فهي ليست خارج الزمان والمكان الأرضيين، وليست عابرة للتاريخ الإنساني، وتغيير المجتمعات البشرية لم يعد محكوماً بالأساليب والوسائل الموروثة، بل تجاوزت المجتمعات النمط الذي ظل فيه التاريخ تصوغه الأفكار والدعوات والمفكرون والأبطال، بعد انزياح عالمنا لصالح العالم الافتراضي، وسطوة تكنولوجيا المعلومات على كل ما يتصل بتدبير الشأن الدنيوي، وإعادة تشكيل الاجتماع البشري في سياق مختلف. وما تفاجؤنا به تقنيات الجينات من نتائج، ربما تتخلخل فيها الشفرات الوراثية للنوع الإنساني، فضلا عن غيره من الأحياء. إنها ترسم صورة بديلة لنموذج من بني آدم، قد تبتعد بالتدريج عن الخصائص المألوفة لدينا، حسبما أنبأنا اكتشاف الخارطة الجينية، والقدرة على التحكم بالـ«DNA»، وما سيفضي اليه من تنميط للنوع البشري. مضافا إلى ما تعد به تكنولوجيا المعلومات، وغيرها من آفاق متنوعة للتكنوجيا.

ولا تبدو الوتيرة المتسارعة للتحوّلات المناخية، وما ينجم عنها من كوارث طبيعية غير متوقعة، أقل أثراً في تفكيك بنية المجتمعات وتحوّلاتها.



اما المشكلة الديموغرافية واختناق بلادنا بتكاثر عشوائي للسكان، والعجز عن توفير الحدّ المناسب للعيش الكريم لهم، فإنه يضعنا في مأزق مصيري، تتعطل معه المجتمعات وتتهشم مرتكزاتها وعناصر بقائها وديمومتها.كل ذلك يعيد ترتيب العناصر الفاعلة في بناء المجتمعات، ويخضع العوامل الأساسية التقليدية في حركة المجتمع إلى تسلسل مغاير، تضمحل أو تختفي معه بعض العوامل المؤثرة، بينما يتعاظم تأثير عوامل ثانوية أو جديدة، وتنتظم الأولويات في نسق بديل، بعد المتغيرات النوعية الجديدة، وما تفرضه من آثار وحقائق غير معروفة.

نحن جزء من موكب البشرية الزاحف. العقل البشري والتجارب الكونية مشتركة لدى الكل. لسنا استثناء من البشر، هل يمكن أن يتغير ويتحوّل كل البشر، بينما نحن نظل مختبئين، ويظل كل شيء في حياتنا عصياً على التحوّل والتغيير. لا تغيير في عقلنا وطرائق تفكيرنا وفهمنا، لا منعطفات في مسيرة تاريخنا، لا صيرورة وتحوّل في هويتنا، ولا تأثر وتطور في معرفتنا وثقافتنا.

العالم يتبدل من حولنا. العالم يتغير من حولنا. العالم يتطور من حولنا. الصمت لا يعزلنا عن العالم. لا يسمح لنا منطق التاريخ أن نبقى متفرجين في عالم يتغير فيه كل شيء. لا خيار لنا، سوى مواكبة متغيرات العالم، والاستجابة للإيقاع العاجل لوتيرة التطور. ومع أن ماضينا يطمح إلى أن يتخفّى دائما في حاضرنا ومستقبلنا، لكن مكر التاريخ سيبتلعه، وتسحبنا قاطرة التاريخ الهائلة في مسيرتها. ففي «دراسة حكومية أميركية أجريت مؤخرا تبيّن أن 65 في المائة من الطلاب في مرحلة رياض الأطفال، سيعملون في وظائف غير موجودة حالياً، بل سيتم استحداثها. وفي دراسة لجامعة أكسفورد تبيّن أن 47 في المائة من الوظائف الحالية في جميع المجالات الرئيسية ستختفي بسبب التقدم التقني والتكنولوجي، إذ ستحل الأجهزة محل البشر، وذلك خلال عقد من الآن فقط... وأن أكبر 500 شركة عالمية قبل 40 عاما، كانت أصولها المرئية تمثل 80 في المائة من إجمالي الأصول، لكن اليوم أصبحت الأصول غير المرئية، كالأبحاث والدراسات والاختراعات، تمثل أكثر من 80 في المائة من إجمالي الأصول في قائمة الشركات الـ500 الأولى عالميا» (صحيفة الشرق الأوسط 4-2-2015).

هذا ضوء يكشف صورة عالم الغد. فهل ننتمي لهذا العالم، أو ننتمي لعوالم خارج عالمنا؟ وكيف يتغير كل شيء في هذا العالم، فيما نلبث نحن نكرر أنفسنا؟



عالم الغد تعد به وتصنعه التقنيات الجينية، وتكنولوجيا المعلومات، وتكنولوجيا النانو، أكثر مما تعد به وتصنعه الحروب العبثية والسياسات. الإنسان مثلما يكتشف التكنولوجيا ويصنعها، هي أيضاً تعيد اكتشافه، وتصنع له نمط حياته الجديد، المشابه لها، والمنسجم معها. نعم، سيصارع كثيرون وجهة بوصلة التاريخ، لكن مكر التاريخ **سيهزمهم كما هزم بالأمس أسلافهم، كما يشرح ذلك هيغل.**

تتكرر دائماً خسارات من لا يتعلم من خساراته. نحن مولعون بالتجريب، عاجزون عن المراكمة. نمعن بالتجريب على الدوام، ولا نراكم ما جربناه، فلا نغادر خطأ الى صواب، ولا نضيف صواباً الى صواب.

11 – ما رأيك بمن يذهب إلى ضرورة تبني عقلانية المعتزلة وابن رشد والفلاسفة في عصرنا، فإنه لا خيار لانبعاث التفكير الديني اليوم سوى استحضار تراثهم العقلاني؟

لم تُكرر عقلانية عصر النهضة عقلانية التراث اليوناني، فعقلانية ديكارت ليست عقلانية أرسطو، وعقلانية تنوير كانط ليس عقلانية سبينوزا.. وهكذا.

عقلانية المعتزلة وابن رشد والفلاسفة، هي عقلانية زمانها، وأية محاولة لاستنساخها في عصرنا تفضي الى تعطيل عقلنا، ذلك أن معقولات العقل كائنات تاريخية. لحظة يكرر العقل نفسه لم يعد عقلاً، بمعنى من يُكرر العقل يقلده، ولا عقل مع التقليد. أما أن يكونَ العقلُ حراً بلا سجون وأسوار، أو يكف العقلُ في أن يكونَ عقلاً.

إن الاستيعاب النقدي للتراث، وتأويله تأويلاً جديداً، ضرورة يفرضها وضع التراث في سياقه الزماني المكاني الثقافي الخاص. إن ذلك التراث يحمل بصمة عصره، ونمط الرؤية للعالم الحاكمة فيه، ومشروطياته اللغوية والدينية والثقافية والسياسية والاجتماعية. نعم، يمكن أن نوظف شيئا من مؤشرات الحياة العقلية لعصرهم، أي ينبغي أن نقارن اليوم بين: انفتاحهم وانغلاقنا، حريتهم الفكرية النسبية وعبوديتنا الفكرية، جسارة عقولهم وخوف عقولنا، قدرتهم على نقد وتجاوز أساتذتهم وتقليدنا لأساتذتنا، وأسئلة عصرهم المشتعلة وانطفاء الأسئلة في عصرنا، وغير ذلك.

بالمناسبة، أود الاشارة إلى أن الحنين حد الشغف بالماضي يجهض التفكير



الفلسفي، لأن الحنين نمط من الانقياد والرضوخ يتعطل معه العقل الفلسفي. منطق الانقياد والاتباع يجهض التفكير الفلسفي.

كما إن الفهم الخاطئ لآراء الفلاسفة يجهض التفكير الفلسفي. إذ ترتد ندرة الابداع الفلسفي بالعربية الى الاحتفاء بفلاسفتنا القدماء، وتحويل بعضهم الى أصنام. كل فيلسوف أو مفكر لا ينجب فكره إلاّ تلامذة هم نسخة مكررة عنه يموت. لا يتكون أي فيلسوف أو مفكر حقيقي إلاّ بعد أن يكون خلاصة نقدية لسلالات من المفكرين ممن يوافقه أو يختلف معه.

كذلك تلقينا بعض نصوص الفلسفة الحديثة والمعاصرة خطأً، ذلك أن ترجماتنا الأخيرة للفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة أحياناً تبدو مضطربة مشوشة. علماً أن الترجمات الفلسفية المبكرة للعربية في القرن العشرين كان معظمها جيداً.

ينبغي أن يتخلص الباحثون والدارسون والتلامذة في الفلسفة والمعقول من الاكتفاء بالمستخلصات والشروح والتعليقات والهوامش، ذلك أن خبرتي في دراسة وتدريس الفلسفة تقول: الهوامش تطمس الأصول. فلا يمكن معرفة الفارابي إلاّ بقراءة الفارابي، لا يمكن معرفة ابن سينا إلاّ بقراءة ابن سينا، لا يمكن معرفة ابن رشد إلاّ بقراءة ابن رشد، لا يمكن معرفة ابن عربي إلاّ بقراءة ابن عربي.. لا يمكن معرفة كانط إلاّ بقراءة كانط، لا يمكن معرفة هيغل إلاّ بقراءة هيغل، لا يمكن معرفة هيدغر إلاّ بقراءة هيدغر، لا يمكن معرفة غادامير إلاّ بقراءة غادامير.. وهكذا.

12 - كيف تلخص رؤيتك لتحديث التفكير الديني؟

لا يمكن تخطي القراءة الموروثة للنصوص، وإنتاج قراءة تواكب العصر، مالم نستأنف النظر بالبنية التحتية لتفسير النصوص، ونتخطى آليات النظر والمناهج الموروثة.

أية بداية لتحديث التفكير الديني لا تبدأ بعلم الكلام، ومسلماته وقبلياته المنطقية والفلسفية، فإنها تقفز إلى النتائج دون المرور بالمقدمات. تجديد الفقه ينبني على تجديد علم الكلام، ذلك أن مفروضات وقبليات الفقه مسلمات ومقولات تحددها الرؤية للعالم، والحقل الذي يصنع هذه الرؤية هو علم الكلام.

هنا لابد من الإشارة إلى ضرورة التفكير جدياً بتحديث اللغة في الدراسات الدينية. ذلك أن «حدود لغتي تعني حدود عالمي» كما يقول لودفيغ فيتغنشتاين.



اللغة مرآة حياة المجتمع في كل عصر. البيئة الفقيرة لغوياً فقيرة عقلياً. خصوبة اللغة وثراؤها بقدر ما تقتل التفكير السطحي الملتبس، فإنها تحيي التفكير العميق الدقيق المنظم. حين تشيخ اللغة ويصيبها الوهن تنضب فيها طاقة الأسئلة الكبرى، وتتفشى فيها كلمات واهنة، وعبارات هشة، تقول كل شيء، من دون أن تقول شيئاً له معنى. التحليل اللغوي يتيح لنا اكتشاف أنماط المعتقدات والقيم والمفاهيم والحوافز العميقة الموجهة لحياة المجتمع في ذلك العصر.

البحث اللغوي عند الأصوليين والفقهاء بلغ سقفا توقف عنده، وما يقال فيه ليس قولاً جديداً، وإنما هو شروح للشروح، وتفاصيل في التشعبات، وتفريعات داخل الفروع. ما يعدنا بأفق جديد هو استيعاب المعطيات الراهنة في الألسنيات والهرمنيوطيقا وعلوم الدلالة والرموز، وتوظيفها في الدراسات الدينية.

هذه المعطيات ترشدنا إلى أن للكلمة طبقات تتراكم عبر العصور حول نواة المعنى الأول. تتناسب هذه الطبقات وعمر الكلمة، ونمط تراكم دلالاتها، وتنوع استعمالاتها في كل عصر. التأويليون يكتشفون الطبقات المتراكمة التي تطمر نواة المعنى، مثلما يحددون نَسَب وجذر انتماء كل طبقة أُضيفت للمعنى في الزمن الذي توالدت فيه، من خلال اكتشافهم لطبيعة الظروف الاجتماعية لكل حقبة زمنية، وصلتها بكيفية تشكل معناها في تلك الحقبة، في ضوء: أفق انتظار المتلقي، ورؤيته للعالم، وأحكامه المسبقة.

13 – هل أنجزت شيئا من وعودك في «تحديث التفكير الديني»، عبر المجلة التي أصدرتها «قضايا اسلامية معاصرة»، منذ عشرين عاما تقريبا، وما أصدره «مركز دراسات فلسفة الدين». المركز الذي أعلنت عن ولادته ببغداد سنة 2003 بعد عودتك من المنفى إلى وطنك؟

بقعة الضوء مهما كانت صغيرة تفضح الظلام. سيظل ضوء الأفكار الجادة المنفتحة على الحاضر والمستقبل يفضح الظلام الذي يستبدّ بعالمنا. أدركت مجلة قضايا إسلامية معاصرة لحظةَ صدورها أنّ التفكير الديني في دنيا العرب تحتكره المؤسساتُ الدينية من جهة، والجماعاتُ الإسلامية من جهة أخرى. المؤسّسات الدينية تواصل ترسيخَ التقليد والبناء على ما كان، لا ما ينبغي أن يكون، والجماعات الإسلامية لا تنتمي للتقليد روحاً بقدر ما تنتمي إليه شكلاً وصورة وشعاراً، ذلك أن مؤسّسيها وكتّابها لم يتكرّسوا بتكوين تراثي تقليدي، ولم يتسلحوا بأدوات تمكّنهم



من الخوض في حقول الموروث الواسعة المتنوعة. فلا يعرفون شيئاً في الغالب عن المعارف العقلية كالمنطق والفلسفة وعلم الكلام، ولم يتوغلوا في أصول الفقه ومسالك الفقهاء المتشعبة في الاستنباط الفقهي. أما خبرتهم بالتفسير، فإنها مبسّطة، لا تعدو سوى محفوظات يجري تلقينُها في أدبياتهم. وكلّ ما يتصل بالعرفان والتصوف وميراث الحياة الروحية يخاصمونه تبعاً لمنظّريهم، بلا اطّلاع على مضامينه الخصبة. ويتفننون في ابتكار شعارات تبسيطية تعبوية حالمة ذات تأثير سحري في تجييش المراهقين والشباب.

جاء صدور هذه الدورية إيذانا بتدشين مسار جديد لتحديث التفكير الديني، يستلهم أفقا يضيء لنا ما ينبغي أن يكون، بدل أن نلبث إلى ما لا نهاية فيما كان.

أفق لا يدعو لإقصاء الدين، بل يشدّد على أن الدينَ هو منطلق أية عملية للنهوض والتنمية والتحديث في مجتمعاتنا، يكون رأسمالُها ومادتُها المحورية الشخصَ البشري، وكيفيةَ تربيته وتأهيله روحيا وأخلاقيا، وأن الدين هو المنبع الأساس في بناء حياته الروحية، وتطهير حياته الأخلاقية، وحماية الكائن البشري من الاغتراب الكوني، والقلق الوجودي، والعبثية، واللامعنى، بإرواء ظمئه الأنطولوجي للمقدس.

انطلقت قضايا اسلامية معاصرة من رؤية تبتني على أنه في الأسئلة ليس هناك سؤال أخير. في الفلسفة ليس هناك مفهوم أخير. في الفكر ليس هناك رأي أخير. في العلم ليس هناك نظرية أخيرة. في الدين ليس هناك اجتهاد أخير. من هنا نجد أن كل عصر يفرض تفسيرَه الخاص للنص الديني مهما كانت ممانعة التفسير الماضي للنص.

لذلك كان لهذه المجلة مقاربتها الخاصة لمأزق التفكير الديني في عالمنا المعاصر، والتي سعت من خلالها لتجاوز التبسيط، والقطيعة مع حالة الغرق في الماضي وأسيجته المنيعة، فغامرت باجتراح تفسير لا يخشى توظيف معطيات العلوم الإنسانية والمعارف الجديدة في قراءة النصوص الدينية، ولا يمتنع من الإفادة من خبرة فلسفة الدين الحديثة والمعاصرة في الكشف عن جوهر الدين، ونمط التجارب الدينية. وانتقلت بدراسة وتحليل ما يرتبط بالدين وتعبيراته في الحياة من الأيديولوجيا إلى الإبستمولوجيا، فلم تدرس الدينَ بعقلية لاهوتية، ولم تنقد علمَ الكلام بعقلية كلامية، واهتمت بالكشف عن المهمة المحورية للدين في إرواء ظمأ الكائن البشري للمقدس، وحرصت على ضرورة عودة الدين إلى حقله الأنطولوجي، بعد أن رحّلته



الجماعاتُ الإسلامية إلى الأيديولوجيا، وحوّلته إلى وقود يحترق في عربة السياسة، وزجّته في الدولة، فأفشلت الدولةَ، وأمرضت الدينَ، وأفسدت رسالتَه.

وهذا ما دعى «المعهد البابوي في روما» التابع للفاتيكان إلى أن يخصص كتابَه السنوي لمواد منتقاة من مجلة قضايا إسلامية معاصرة، والذي صدر في ديسمبر 2012، اعترافا بالمهمة التي نهضت بها قضايا إسلامية معاصرة في تحديث التفكير الديني في ربع القرن الأخير، وبوصفها حسب تصنيف المعهد البابوي الدورية الأهم المتخصصة في الأديان باللغة العربية، الرائدة في اقتحام الحقول الممنوعة في التفكير الديني، واجتراح سؤال لاهوتي جديد، والعمل على كشف قصور مناهج النظر والمقولات الموروثة في ذلك التفكير اليوم، وتدشين مناهج للنظر وأدوات بديلة فيه، تواكب إيقاع الحياة الشديدة الغنى والتحوّل والتطور والتركيب.

وربما علمتم أنه في عدة جامعات غربية وعربية اليوم تنجز رسائل دراسات عليا حول مفهوم تحديث التفكير الديني لدى صاحب هذه المجلة، وأثر مجلة قضايا اسلامية معاصرة في ذلك. أما «مركز دراسات فلسفة الدين» فقد تأسّس في المنفى، ودشّن جهوده في البحث والطباعة والنشر قبل عشرين عاما تقريبا، لكن إشهاره تأخر حتى عودتي من المنفى للوطن.

منذ ذلك التاريخ أصدر المركز مضافا إلى مجلته الفصلية «قضايا اسلامية معاصرة» سلاسل كتب عديدة، تجاوز عدد ما صدر فيها 200 كتاباً. تناولت القضايا الإشكالية في التفكير الديني. وبدأ المركز العام الماضي 2014 بإصدار «موسوعة فلسفة الدين»، التي صدر عام 2014 مجلدها الأول في 500 صفحة، والمجلد الثاني 2015 في 550 صفحة. كما صدر المجلد الثالث 2016 في 550 صفحة. ونأمل أن تواصل بقية المجلدات الصدور تباعاً في هذه الموسوعة، حيثما يتم تحريرها. ونخطط أن تستوعب كل مسائل فلسفة الدين، في عشر مجلدات. وهي تضم مساهمات لفلاسفة دين وباحثين عن الألمانية والانجليزية والفرنسية والفارسية، بموازاة النصوص العربية، بالرغم من شحة الأخيرة.

مع العلم ان مركزنا هو أول مركز أبحاث يتخصص بفلسفة الدين في المجال العربي، وقد أمضيت مايزيد على عشرين عاماً من الاهتمام بهذا الموضوع، عبر إصدار مجلة قضايا اسلامية عام 1994وتوقفها، ثم إصدار قضايا اسلامية معاصرة عام 1997، والتي صدر منها حتى اليوم 66 عدداً متخصصاً، يتناول كل عدد واحدة



من مسائل فلسفة الدين، أو ما يتصل بها. علماً أننا حتى اليوم قلما نعثر على كتابات عربية جادة في هذا الموضوع البالغ الخصوبة والحيوية، والضروري لفتح آفاق بديلة لتحديث التفكير الديني، وبناء الحياة الروحية والأخلاقية الأصيلة.

الاصرار على ضرورة تدشين هذا الأفق الحيوي «فلسفة الدين» في الدراسات الدينية بالعربية ينبع من قناعتي بأنه حين يموت التفكير الفلسفي تموت العلوم والمعارف. كذلك تتعطل الدراسات الدينيية عن الابداع حينما يموت التفكير الفلسفي في الدين، ولا يمكنها الخلاص من التكرار والاتباع. إذ تعطلت العلوم والمعارف في عالم الاسلام لحظة تعطل التفكير الفلسفي.

بعد عدة سنوات من جهود مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد وإصداراته المتنوعة، وحضور مجلته «قضايا إسلامية معاصرة» بكثافة في االعراق، قرّرت وزارة التعليم العالي والبحث العلمي قبل فترة إدراج «فلسفة الدين» في المقررات التعليمية لأقسام الفلسفة في الجامعات العراقية. كذلك تناولت مجموعة رسائل ماجستير ودكتوراه هذا الموضوع ومسائله المتنوعة في السنوات الأخيرة. فضلا عن تبني بعض أقسام الفلسفة في الجامعات العربية لتعليم فلسفة الدين في مختلف مراحل التعليم العالي، والاتجاه الجديد لطلاب الدراسات العليا بالبحث والكتابة في هذا الموضوع.

كذلك تنبهت أخيراً بعض مراكز الدراسات والدوريات الدينية لذلك، فوجهت الباحثين والمترجمين للبحث والترجمة في فلسفة الدين، واهتمت بنشر دراسات ونصوص عربية ومعربة في هذا الحقل.

ولو لم تفتح مجلة قضايا اسلامية معاصرة واصدارات مركز دراسات فلسفة الدين إلاّ نافذة الضوء هذه في الدراسات الدينية فهو ليس قليلاً.



- 7 -

تحديث التفكير الديني[1]

حوار مع: د. عبد الجبار الرفاعي

(1) حاوره: مولاي أحمد صابر «كاتب وباحث مغربي».
مجلة يتفكرون، العدد الثاني «خريف 2013».




مكتبة
الفكر الجديد

عبد الجبار الرفاعي، مفكر عراقي، ولد في العراق سنة 1954. حصل على مجموعة من الشهادات العلمية، أهمها الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، ماجستير في علم الكلام، بكالوريوس في الدراسات الإسلامية، دبلوم فني زراعي.

يمتلك هذا المفكر رؤية فلسفية إنسانية، وذلك بالتحيز للفكر العقلاني، والعمل على بسط قيم الحوار والتواصل والتعارف حول تحديث مناهج التفكير الديني، والتي تنبني على رؤية المتبادل والجدال بالحكمة، وبالتي هي أحسن، والتأكيد على أن قيمة السلام هي سبيل الأمن الاجتماعي والعيش المشترك، ولا نجاة للعالم إلا بالتشبث بالوسائل السلمية لحل المنازعات، والتخلص من بواعث العنف والحروب، فمقاصد الدين العليا تؤكد على إشاعة التراحم والمحبة بين الناس جميعا.

أصدر عبد الجبار الرفاعي مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» سنة 1997، وترأس تحريرها، وقد صدر منها 62 عدداً، وهي مازالت تصدر حتى الآن. كما حرّر وأصدر سلسلة من الكتب، ناهز عددها 200 عنوانا، نذكر منها: سلسلة كتاب «فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد»، وسلسلة كتاب «آفاق التجديد»، وسلسلة كتاب «فلسفة وتصوف»، وسلسلة كتاب «ثقافة التسامح». وأخيراً أصدر في بيروت سلسلة كتاب «تحديث التفكير الديني». وقد أشرف الدكتور عبد الجبار الرفاعي على أكثر من ستين رسالة دكتوراه وماجستير في الفلسفة وعلم الكلام، وأصول الفقه، والفقه، والدراسات الإسلامية.

ألف الرفاعي وأعدّ حزمة من الكتب تعنى بسؤال التغيير وتحديث مناهج التفكير الديني، من بينها: كتاب «الاجتهاد الكلامي»، وكتاب «مقاصد الشريعة وفلسفة الفقه»، وكتاب «فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد»، وكتاب «مناهج التجديد»، وكتاب



«الفكر الإسلامي المعاصر: مراجعات تقويمية»، وكتاب «مبادئ الفلسفة الإسلامية، في مجلدين»، وكتاب «محاضرات في أصول الفقه، في مجلدين»، وكتاب «التسامح ليس منة أو هبة»، وكتاب «تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية»، وكتاب «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين». وأخيراً «موسوعة فلسفة الدين».

اشتغل عبد الجبار الرفاعي مديراً لدار التوحيد للبحث والتأليف والنشر ما بين سنتي 1982- 1984. كما عمل أستاذاً للدراسات العليا لمادة الفلسفة الإسلامية والمنطق وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه، ومديراً لمركز دراسات فلسفة الدين في بغداد. ورئيساً لتحرير مجلة قضايا اسلامية، وقضايا اسلامية معاصرة.

واعتُمِد الرفاعي مستشاراً لمجموعة من المجلات والدوريات، من بينها: «الوعي المعاصر» و«الحياة الطيبة» و«نصوص معاصرة» و«التوحيد»، والتي كانت تصدر في بيروت، ثم «الفكر الإسلامي» الصادرة في لندن، و«مقابسات» و«مدارك» الصادرة في بغداد، ثم مجلة «الكوفة» الصادرة عن جامعة الكوفة.

وبقصد تعميق النظر حول قضايا تعنى بسؤال التجديد الديني والتغيير الثقافي، والعمل على بسط قيم العفو والصفح والتسامح في المجال السياسي والديني، ارتأينا أن نجري معه هذا الحوار.

أ. مولاي أحمد صابر: الدكتور عبد الجبار الرفاعي، نرجو أن تقدم شخصكم الكريم للقارئ في العالم الإسلامي.

د. عبد الجبار الرفاعي: أنا قارئ قبل أي شيء آخر، سرقتني المطالعة من الحياة، حرمتني من ملاعب الطفولة والصبا، غيّبتني عن الرياضة، وانخراط الناشئة والشباب في ملاعب كرة القدم ومسابقاتها، وغيرها من الألعاب الرياضية.

بدأت المطالعة في فترة مبكرة من حياتي منذ الصف الخامس الابتدائي، وبمرور الزمن تحولت إلى إدمان مزمن، كلما تقدم عمري تنامى شغفي بالكتاب المثير، وازداد لهاثي وراء النصوص المشتعلة.

لا شئ سوى المطالعة يلازمني في: سفري وحضري، صحتي ومرضي، حزني وفرحي، تعبي وراحتي، بل لا أتذكّر أني نمت من دون أن يكون الكتاب آخر رفيق أودعه، وأحيانا لا أودعه إلاّ حين يغلبني النوم. حتى حين أكون في مناسبات اجتماعية، أو لقاء أقرباء أو أصدقاء، أظل مشدوداً للحظة الانصراف عنهم، كي أعود لملاذي «المطالعة».



بالرغم من مطالعتي للصحافة منذ المرحلة المتوسطة يومياً، حيثما كنت، وحتى هذه اللحظة أنفق كل يوم ما يقارب الساعتين للنظر في الصحافة، بوصفها «زاد الفلاسفة» حسب هيغل، غير أن الصفحات الميتة لدي في الصحف هي الصفحات الرياضية. لكن بعد أن أدركت الأهمية الفائقة للرياضة في عصرنا، وآثارها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية والتربوية والفنية وحتى السياسية، حرصت على التعرف على شيء من فنونها وآثارها المتنوعة، من خلال أبنائي، الذين أقحموا الصحافة والأفلام والملابس والأدوات الرياضية للمنزل، وكأن الرياضة تنتقم من موقفي المعاند لها، لتستولي اليوم على فضاء بيتي، وتغطي أشياؤها معظم الغرف والصالات والممرات.

أنا حزين على غيابي عن الحياة وعكوفي الأبدي بين الأوراق، أنا حزين على حرماني من المتع البريئة وغير البريئة، حزين على هذا النمط من السجن الذي غيبني على الدوام عن الفئة العمرية التي أنتمي لها، وأجهل أحلامها وتطلعاتها ومشاغلها وجدها وعبثها.. لو استقبلت من حياتي ما استدبرت منها، ربما أنخرط بتجريب ما في هذا العالم، ربما أتذوق شيئاً من متع الحياة ومراراتها الشديدة الغنى والتنوع.

ما زلت أفتقر الى خبرة الكثير من تجارب العيش وفنونه العملية خارج فضاء الورق، والآن أخرج بالتدريج من الورق، حيث أدخل فضاء العالم الافتراضي، وأغرق في عوالم الأنترنيت والآيباد والآيفون.

ربما لا أستطيع التحكم في مسار حياتي، حتى لو استأنفتها، ذلك أني بطبيعتي كائن مسكون بمتعة الاكتشاف، والبحث عن كل ما يثير الدهشة التي تنبعث عن كل ما هو غريب، مما تتكتم عليه الجماعات والطوائف والأديان والثقافات.

أنا مولع بالهرولة وراء كل ما هو جديد، لا أكف عن سياحتي ورحلتي العقلية والروحية، نموذجي على الدوام في المستقبل. وربما كان لنزوع السير والسلوك الفكري المتواصل في شخصيتي تأثير بالغ على شغفي بالمطالعة وصحبة الورق، ذلك أن الكتّاب يبوحون لي بما يتكتم عليه المجتمع، ويفضحون ما تمنع التصريح به العادات والتقاليد والمعتقدات ومختلف أنواع السلطات.

المطالعة مهنتي الأبدية، إنها محطة استراحتي، إنها ما يمنحني الرضا، ويحررني من نمطية الواقع وتكراره الرتيب الممل، هي ما يفيض عليّ الهدوء، ويثري لحظات يومي بسعادة غامرة.



أما الكتابة، فأهرب منها، لا أتكلفها وأخوض فيها إلا بعناء، إلا حين أخضع لفروض تمليها علي مهماتي في البحث العلمي والتعليم والتواصل مع تلامذتي وقرائي.

منذ بدأت الكتابة مازلت أتهيب الكتابة، ففي كل مرة أقرر فيها أن أكتب أحاول الهروب، وألتمس غالباً الأعذار بانشغالي، وندرة ما يتوافر لدي من وقت فائض أخصصه للكتابة، وربما هربت إلى حيل نفسية تنقذني من مأزق «هلع الكتابة». كنت أحسب أني مصاب بشلل الإرادة، وأني أنفرد بذلك، غير أني اكتشفت أن معظم الكتاب الجادين يعانون من ذلك، ولعل من أعنف توصيفات وجع الكتابة ما تحدثت عنه الأديبة آني إيرنو، بأن «الكتابة كخنجر»، أو قول إرنست همنغواي عندما سُئل عن أفضل تدريب فكري لمن يريد أن يصبح كاتباً فأجاب: «إن عليه أن يذهب ويشنق نفسه، لأنه سيجد أن الكتابة صعبة الى درجة الاستحالة. ثم ينزل عن المشنقة، ويفرض هو على نفسه أن يكتب على أفضل ما يستطيع للبقية الباقية من عمره. عندها سيكون لديه قصة شنقه كبداية».

يبدو أن هروبي وغيري من الكتابة يكشف عن شعور غاطس في الوجدان من خشية الفشل في إنتاج نص يرضي القراء، ويمنحونه اعترافهم، مثلما يخشى الفشل كلُّ شخص يباشر عملاً نوعياً في حياته، فيحترز ويحذر كثيراً، قبل أن يقدم على أية خطوة في إنجازه.

لا شك أن طلب الكمال، والرغبة بالظفر بمنجز فائق الجودة، والمبالغة في التهيب من الوقوع في مغامرة الأفعال البالغة الصعوبة، يصبح أحياناً عائقاً يمنعنا من الانجاز، ويقعدنا عن المباشرة بالعمل، أو يعطلنا في منتصف الطريق عن الاصرار على المضي فيه، حتى جني الثمرة.

في حالة كهذه لا ينجح إلاّ أولئك المغامرون، ممن لا يتهيبون الاقتحام، ولا يترددون في الاقدام على أي عمل، مهما كان شاقاً وخطيراً، فإن الأعمال الخطيرة لا تنجزها إلاّ الهمم والعزائم الكبيرة.

في زيارتي لأية مدينة، الأماكن الأشد إغواء لي هي المكتبات، وطالما عبّر بعض رفاق السفر عن تذمرهم من تسكعي في أسواق الكتاب، وضياع وقتهم في أماكن لا تعنيهم ولا تهمهم، وأحيانا يعربون عن استغرابهم، من تكاليف الوزن الإضافي التي أضطر لدفعها لشركات الطيران غالبا لتجاوز كمية الكتب الوزن المعفو عنه لكل مسافر.



لعل فضيلتي المتميزة تكمن في أني أعرف أن مدارات ما أجهله لا حدود لها، وذلك ما يحثني على الدوام للهرولة وراء كل كتاب وكاتب جديد، عساني أضيق مساحات جهلي الشاسعة التي تؤرقني باستمرار.

أتساءل مع نفسي: لماذا أفتقر لأية ثقافة سينمائية، مما يضطرني للإفادة من ثقافة ولدي علي في هذا الحقل الشديد الأهمية والراهنية؟ لماذا أفتقر لأية ثقافة في مختلف أنواع الفنون؟ لماذا...؟!

أ. صابر: يحسب لكم جهدكم الكبير في العمل على الدفع بسؤال التجديد والتغيير الثقافي في العالم الإسلامي من خلال كتاباتكم العلمية وإسهاماتكم الفكرية. ما هو تقييمكم لما عليه الفكر الإسلامي اليوم؟ هل تخطى هذا الفكر لحظة المقارنات والموافقات مع الفكر الغربي إلى لحظة الخلق والإبداع الكوني المعاصر؟

د. عبد الجبار: أية هوية قارة ساكنة، وأي عقل مغلق، في ممانعة مزمنة للحضور في العصر. يجد المراقب الخبير بواقع التفكير الديني في مجتمعاتنا، وكل من يتفحص منجزاتنا المعرفية ومكاسبنا الفكرية، أن الأعم الأغلب مما ألّفناه وكتبناه لا يتخطى هواجس الهوية، والحنين إلى الأصول.

منذ جمال الدين الأفغاني، لما تزل أدبياتنا تنشد مديحاً وتبجيلاً للموروث، تنتج تسميات وتنشئ مقولات هي بمثابة الشعر المفرغ من أية رؤية مضيئة ومضمون معرفي، إنشاء يتكرر بأساليب وصور شتى، تارة بعنوان «الرسالة الخالدة» حسب مصطلح مؤسس حزب البعث ميشيل عفلق، وهي تسمية ملتبسة مضللة تأطرت بأيديولوجيا عروبية تعصبية، أفضت لإنتاج أشنع نموذج للنظم الاستبدادية في النصف الثاني من القرن العشرين، وتارة أخرى بعنوان «جيل قرآني فريد» حسب تعبير سيد قطب الذي كنت أنا - في مرحلة مبكرة من حياتي- أحد ضحايا أناشيده الحماسية التعبوية، وبالأحرى ضحية لما نُسج على نهجه وإنشائه، من نصوص لا تقول شيئاً، سوى أنها تخلق تخيلات وأوهاما تنوّم الشباب، وتغرقهم في أحلام مُخدّرة، تكف معها عقولهم عن التفكير، وتلبث في إجازات طويلة، تعجز فيها عن إدراك ما يحفل به الواقع اليومي من تعقيد وتركيب عميق، ولا تستطيع الإصغاء لما يحفل به العصر من فتوحات مدهشة للعقل، وما يراكمه من إضافات نوعية للمعارف البشرية.

ما زلنا حتى هذه اللحظة نعيد صياغة عفلق وقطب، وكل تلك الشعارات المضللة المسكّرة، ونسقيها لأبنائنا، عبر منابرنا وفضائياتنا وحتى جامعاتنا. ما زال بعض أساتذة



الشريعة والدراسات الإنسانية وربما الفلسفة في بلادنا يكررون ذلك، فيخدعوننا بحيل اصطلاحية، وشقشقات لغوية، ومنحوتات لفظية موهمة، يسوقون فيها عقولنا إلى مقصلة نغدو فيها مخلوقات مشوهة غير قادرة على الحضور في زمانها الخاص.

هذا مصير التفكير الديني في مجتمعاتنا، لا نعثر على مراجعات نقدية جادة في أدبيات الإسلاميين، وأي مسعى للنقد يتهم صاحبه ويصنف بوصفه مناهضاً لأمجاد الأمة وماضيها المشرق، وأخيراً يعمد بعض أتباع الأحزاب القومية والجماعات الإسلامية لتوصيف مثل هذه المحاولات بأنها «جلد للذات» كما هو متداول في مقالاتهم ومؤلفاتهم.

منذ حسن البنا غرق التفكير الديني في بلادنا في مسار خاطئ، حين عمد الاخوان المسلمون ومن اقتفى أثرهم، وترسم خطواتهم، وتبنى مفاهيمهم وآراءهم، فدمج ماهو مقدس بما يتقدس، فيتبدى لنا أنه مقدس. وخلط ما هو ثابت بما هو متغير، ما هو تراثي بما هو ديني، ما هو زمني بما هو ميتافيزيقي، ما هو غيبي بما هو مادي، ما هو أرضي بما هو سماوي، ما هو رؤيوي بما هو محسوس، ما هو رمزي بما هو حرفي، ما هو أخلاقي بما هو فقهي، ما هو قانوني بما هو روحي، ما هو عقلي بما هو قلبي، ما هو دنيوي بما هو ديني، ما هو إلهي بما هو بشري. وهكذا التبس الاعتقاد بالله تعالى بصور الانسان المتنوعة عن الله، وغير ذلك. وهو ما انتهى إلى إنتاج «بروتستانتية إسلامية»، بلغت مآلاتها القصوى في التفكير الديني لأبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، تبعاً له، ومن ترسم خطواتهما واقتفى آثارهما،كما تحكيه أدبيات الجماعات الإسلامية.

لا أريد القول إن التفكير الديني لدينا دخل منطقة استحالة وعقم، لكنني أعتقد أن التفكير الديني في حالة ممانعة متصلبة بل عنيفة لأية محاولة جادة لتجاوز ما هو نمطي وساكن.

ولا أظن خبيراً يزعم بأن عقلنا وتفكيرنا في لحظة «خلق وإبداع كوني معاصر» حسب تعبيركم. ففي بلادنا: السياسي مشغول بغير السياسة، المثقف مشغول بغير الثقافة، الأديب مشغول بغير الأدب، الفنان مشغول بغير الفن، العالم مشغول بغير العلم، الطبيب مشغول بغير الطب، المهندس مشغول بغير الهندسة، المتدين مشغول بغير الدين.

معطيات الواقع تدلل على أن التنمية العلمية والإنتاج الفكري في البلاد العربية ليس



في حالة صحية. إذ تحدثنا المعلومات عن أن إنفاق العرب على البحث والتطوير يؤشر إلى أرقام متدنية جداً، ذلك أن «كل الدول العربية، باستثناء تونس، تنفق أقل من 1 ٪ من الناتج المحلي الإجمالي على البحث والتطوير، مقابل 2.79 ٪ تنفقها أميركا، و3.41 ٪ تنفقها السويد، و2.26 ٪ تنفقها فرنسا. أما الصين فتنفق 10 أضعاف ما تنفقه الدول العربية على الأبحاث والتطوير. وتبلغ حصة العرب من مقالات المجلات العلمية 0.5 ٪ فقط، فمتوسط عدد المقالات والبحوث لكل مليون نسمة في المنطقة العربية هو 41 مقالة، بينما المتوسط العالمي هو 147 مقالة. بالإضافة إلى ذلك، بلغ عدد براءات الاختراع في المنطقة العربية 836 براءة اختراع حتى عام 2010، فيما بلغ عدد براءات الاختراع في كوريا الجنوبية 84.840». جريدة الشرق الأوسط، 22-8-2015.

انهيار التعليم في بلادنا أفضى لتفشي الجهل والأمية والتخلف، وهي بدورها أوجدت المناخات وشروط البيئة المناسبة لولادة الجماعات المتوحشة.

كم أتألم وأنا أرى كل هذا العبث الغرائبي المتفشي في العالم العربي. ففي بلادنا سياسيون بلا سياسة، اقتصاديون بلا اقتصاد، مفكرون بلا تفكير، مثقفون بلا ثقافة، أدباء بلا أدب، لغويون بلا لغة، كتّاب بلا كتابة، حقوقيون بلا قانون، قضاة بلا ضمير، خطباء بلا بيان، أخلاقيون بلا أخلاق، متدينون بلا دين، مفسرون بلا تفسير، فقهاء بلا فقه، فلاسفة بلا فلسفة، متكلمون بلا علم كلام، متصوفون بلا تصوف.

البداية الصحيحة تبدأ بالتربية والتعليم، مالم يتم إصلاح التربية في بلادنا منذ الروضة، والتعليم بكل حقوله وتخصصاته، لا يمكن أن نبدأ بداية صحيحة. لا يصنع مستقبلاً متطوراً آمناً لحياتنا إلاّ التربية والتعليم النوعي الحديث اليوم لأبنائنا.

أعرف بعض وزراء التربية والتعليم في بلادنا العربية من الأميين ثقافياً، ممن لا صلة لهم بالتربية والتعليم، ولا يعرفون شيئاً عن عالم اليوم.

الخبراء يعرفون ما لوسائل التواصل والفضائيات اليوم من مفعول سحري، لا لأنها تعمل على تغليف الواقع ودفنه فقط، بل لأنها تعمل على خلق واقع بديل بموازاة الواقع تُصنع فيه: معتقداتنا، مفاهيمنا، آراؤنا، سياساتنا، زعاماتنا، مواقفنا، وأحلامنا.

أتمنى أن نستفيق من غفوتنا المزمنة. أتمنى أن ننتفض على أولئك المحترفين من الخطباء والوعاظ والكتّاب الذين يسقوننا الأوهام، ويخوفوننا من العودة للعقل،



ويخدعوننا كل يوم. أتمنى أن نتأمل واقعنا. أتمنى أن نتفحص مصيرنا. هل نجرؤ على طرح تساؤلات كبيرة على أنفسنا، مثل: ما إضافاتنا للمعرفة البشرية منذ أكثر من خمسة قرون؟ ما إسهام أكثر من مليار وثلاثمئة مليون إنسان مسلم في أعياد التاريخ الحديثة؟ ما فتوحاتهم في حقل الاكتشافات والاختراعات العلمية ومختلف العلوم؟ ما منجزاتهم في الفلسفة والعلوم الإنسانية؟ كم عدد المسلمين ممن حازوا على جائزة نوبل والجوائز المماثلة سنويا؟

أ. صابر: تبعاً لمطلب التجديد، ألا يقتضي في نظركم الواقع اليومي وأسئلته، أكثر من أي وقت مضى، نوعاً من التأسيس للفكر الإسلامي يأخذ بآليات المعرفة الحديثة والمعاصرة، ويستفيد من مختلف التجارب الإنسانية في التعاطي مع مرجعية الفكر الإسلامي بغية النظر إلى العلوم بشكل متكامل بدل تجزيئها إلى علوم شرعية وعلوم عقلية؟

د. عبد الجبار: إحدى المشكلات المعقدة في بنية تفكيرنا عموماً وتفكيرنا الديني خاصة، هي «الفوبيا» من المعارف الجديدة والعلوم الإنسانية. إن ما كتب إلى اليوم في رفض المعارف الغربية كمّ هائل من المؤلفات والمقالات. الأصوات الصاخبة في المؤتمرات والندوات والحلقات النقاشية هي أصوات الذين لا يكفون عن توبيخ وهجاء كل من يدعو إلى مواكبة فتوحات هذه المعارف، ويهتم بتعليمها في المدارس والجامعات.

لقد استُثمِرت مبالغ طائلة في الخمسين سنة الأخيرة في دعوات أيديولوجية لا صلة لها بالعلم والمعرفة، دعوات لا تكف عن تجنيس المعرفة وتصنيفها: دينيا وجغرافيا وأثنيا، مثل: «إسلامية المعرفة»، و«التأصيل الإسلامي للعلوم»، و«العلوم الإنسانية العربية»، و«العلوم والمعارف القومية»، وغيرها، مما نسج على منوال ما حاكته الماركسية في النصف الأول من القرن العشرين عن «الروح الحزبية في العلوم».

آفاق الدراسات الإسلامية مغلقة في الجامعات ومراكز البحوث والحواضر العلمية التقليدية في عالمنا. مشاغل تلامذة هذه المؤسسات وأساتذتها، تتمحور في محفوظات وهوامش وشروح وشروح للشروح، الكل يدور في آفاق رؤية السلف، حتى الدرس الفلسفي في الحوزات يختزل الفلسفة بملا صدرا الشيرازي، ولا يتعاطى مع آثاره نقدياً.



غزارة التراث وتنوعه تحوّل إلى عبء يجهض أية محاولة لنقده وغربلته، ويعطل أي مسعى للاجتهاد والخلق والابتكار والإبداع. الحجم الهائل لتراثنا، يعطّل تفكيرنا، ويشلّ وعينا، حين يغرقنا في مسالكه ودروبه، التي لا تقودنا إلّا إلى أين!

أي مسعى للاجتهاد والتجديد لا يمنح لنفسه مشروعية تراثية يقاوم بضراوة ويُنفى. الدعوة للاجتهاد في الفقه تتوكأ اليوم على «مقاصد الشاطبي»، وتستدعيها كما هي، من دون أن تجرؤ على منحها روحَ العالم الجديد، وأحلامَ وتطلعات المسلم المعاصر. إنها لا تتجاوز تقليد الشاطبي، فتستغرق في شرحه، وأحياناً تمعن في تغييب نزوع تلك المقاصد ومسعاها لبناء أصول بديلة لأصول فقه الشافعي، ومن **رسّخ نهجه.**

كيف يمكننا تحديث التفكير الديني في الإسلام مع انسداد آفاق هذا التفكير، والركون إلى رؤى السلف واسترجاعها والتعاطي معها كنصوص عابرة للزمان والمكان والاجتماع الإسلامي، ومناهضة معطيات العلوم والمعارف البشرية؟

المعرفة الدينية إحدى تجليات المعرفة البشرية، وافتراض أنها استثناء ولا تنتمي للمعرفة البشرية ناجم عن الجهل بفلسفة العلوم، والمنطق الحاكم في صيرورة تغير وتطور المعارف والعلوم.

لا سبيل لتحديث المعرفة الدينية، إلا بالانخراط في مخاضات المعارف البشرية والتعرف على مكاسبها، ووعي فلسفة تغيّرها وتحوّلها. ولا نصل ذلك إلاّ بالاستيعاب النقدي للتراث، وتوظيف المعطيات الجديدة للمعرفة البشرية في تشريحه، وإعادة بناء التفكير الديني في الإسلام ضمن سياق المنهجيات والمفاهيم والرؤى والمعطيات الجديدة للمعارف والعلوم.

أ. صابر: ظهرت منذ سبعينيات القرن العشرين مجموعة من المشاريع الفكرية في العالم الإسلامي، عملت إجمالاً على التعاطي مع الموروث الثقافي بشكل نقدي، وكانت تهدف إلى العمل على بسط رسالة التنوير والرفع من شأن الفكر العقلاني في التعاطي مع قضايا الدين والدولة والمجتمع. وفي السنوات الأخيرة، رحل بعض من رجال هذه المشاريع مثل: محمد أركون ومحمد أبو القاسم حاج حمد ومحمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد.. وغيرهم. في نظركم هل وجد جهد هؤلاء انعكاساً على أرض الواقع اليوم؟ أم إن جهدهم العلمي بقي محصوراً بين طيات الكتب؟ مع



العلم أن الفكر التقليدي الذي يُغيّب العقل مازال مهيمناً في الوقت الحاضر بشكل مجمل على مختلف أنماط التدين.

د. عبد الجبار: أود التنويه بجهود مهمة لمفكرين آخرين، مثل: عبدالله العروي، جورج طرابيشي، فؤاد زكريا، عبدالكبير الخطيبي، حسن حنفي، أدونيس، طيب تيزيني، محمد سبيلا، وعبدالسلام بنعبد العالي... وغيرهم.

وفي الدراسات الدينية، ينبغي الاهتمام بالمنجز الرائد في بلادنا العربية للصديق عبد المجيد الشرفي، و«مختبر الدراسات الدينية» - كما أود تسميته - الذي أسسه بمعية مجموعة متميزة من تلميذاته وتلامذته الجادين في تونس.

لا شك أن الإنتاج الفكري لهؤلاء المفكرين ذو راهنية وأهمية فائقة، ولو تم استيعابه وتصنيفه وتقويمه وتوظيفه لتجاوز العقلُ في بلادنا المدارات الموروثة، وانتقل إلى آفاق تتسع لأسئلة عميقة، وتسعى لصياغة مفاهيم بديلة، تحاول توظيف مناهج حديثة، لم يعرفها باحثو ودارسو التراث من قبل، فتعمل على تفكيك التراث وغربلته والتوغل في بنياته المتراكمة، وما لا تكشف عنه المناهج والأدوات التقليدية.

للمرة الأولى، تحيلنا تلك المناهج إلى تجاوز الأسلوب التقليدي في دراسة المدونة الفقهية، وترشدنا إلى ما يتخطى فهمنا السائد، فنبحث عن مرجعيات مستترة توجّه عقل الفقيه، وتعمل على تبنيه لموقف فقهي معين ورفض ما سواه.

كنا في الدرس الشرعي حين نسعى للإفتاء في مسألة معينة، نعمل على تطبيق أصول الفقه والقواعد الفقهية وعلوم الدراية ودراسة أسانيد الحديث وأدوات اللغة ومعاجمها لنستعين بها في فهم نصوص الكتاب الكريم والسنة الشريفة، وفي حالة فقدان النصوص نعود للمقاصد والمصلحة والإجماع والاستحسان والقياس.. وغير ذلك، تبعا لتنوع الموقف الاجتهادي للمذاهب في أصول الفقه وطرائق الاستنباط. بينما أتاحت لنا المناهج الجديدة في: الهرمنيوطيقا والألسنيات وفلسفة العلم وعلوم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا، أن نكتشف ما لم تبُح به مناهجنا التقليدية، فنبهتنا إلى وجود منابع مضمرة تسهم في صياغة فتاوى ومواقف الفقهاء،لم نتنبه لها من خلال مناهجنا وأدوات النظر والمفاهيم الموروثة، فمثلا الرؤية للعالم التي يتبناها الفقيه، ونمط إيمانه ومعتقداته، تعمل على فرض موقف عليه ينسجم مع معتقده، فلو كان معتزلياً أو إمامياً أو أشعرياً أو ماتريدياً أو أباضياً، يبدو له معنى النص على وفق رؤيته الاعتقادية. وهكذا اكتشفنا عبر المناهج الجديدة أن سياقات إنتاج الفقه ترتبط



بأحكام الفقيه المسبقة، ونمط تربيته، وعصره، وبلاده، وبيئته، ومجتمعه، وإثنيته، وثقافته، وخبراته الحياتية المتنوعة. بل إن معاجم اللغة خضعت في اختيارات معاني الكلمات وترجيح أحد المعاني دون سواه للرؤية اللاهوتية لمؤلف المعجم اللغوي. كل هذه العوامل وما يماثلها لها تأثير مباشر في طبيعة فهم الفقيه واستنباطه.كذلك ترتبط فتاوى الفقيه بفهمه لحدود الدين ومدياته ومجالاته في الحياة، وأيضا ترتبط بأفق انتظاره، وما يترقبه من الدين في الحياة، وتوقعاته، وتطلعاته، ومطامحه.

الهرمنيوطيقيون جيلوجيون، يكتشفون الطبقات المتراكمة، التي تتكدس لتحجب عنا بؤرة المعنى،كما يحددون الأنساب والجذور الزمنية لانتماء كل طبقة ظهرت على المعنى الأول، ويتعرفون على عمرها، وطبيعة العصر الذي توالدت فيه،كذلك يضيئون زمانها، وكيفية تشكل معناها في كل عصر، في سياق أفق انتظار المتلقي وتطلعاته وأحكامه المسبقة، ونمط معتقده وثقافته وبيئته، وطبيعة الاكراهات المتنوعة، التي وجهت عملية بناء الدلالة، وصاغت كيفية فهم المعني.

في ضوء هذه المعطيات، نستطيع أن نتعاطى مع المدونة الفقهية الموروثة، وما يفتي به الفقهاء في كل عصر، بوصفها معرفة بشرية مشتقة من تلك المنابع المشار إليها وما يماثلها. ما يعني أن كل عصر ينتج مدونته وأحكامه الفقهية الخاصة، وهي مدونة لا تتسع أحكامها للعصور كافة، ولا تستوعب مختلف الأزمان، وحسب تعبيرنا في أصول الفقه: إنها أحكام ليس لها «إطلاق أزماني وأحوالي»، أي أن فتاوى الفقهاء لا تمتد زمانياً خارج زمانها، ولا تتسع لحالات خارج سياق موضوعاتها.

هذا نموذج فقط للإمكانات الفائقة الأهمية التي تمنحها لنا المناهج والأدوات والمفاهيم المعروفة في الفلسفة والعلوم الإنسانية وعلوم التأويل الجديدة للقيام بحفريات عميقة في المدونة الفقهية، والكشف عن بنيتها التحتية والمنابع التي تستقي منها. كذلك يمكننا الإفادة من تلك الإمكانات واستخدامها في دراسة مدونات التفسير والحديث وعلم الكلام والفلسفة والمنطق والتصوف والعرفان، وكل ما هو موروث.

بيد أن جهود هؤلاء المفكرين لم تحقق وعودها في الدراسات الدينية عندنا، ولبثت المقررات والمساقات التعليمية في الجامعات وكليات الشريعة والدراسات الإسلامية، والرسائل الجامعية، ومراكز البحوث والدوريات والمؤلفات حبيسة المناهج القديمة ولا تكترث بالمناهج الجديدة، وفي الحالات المحدودة التي يهتم



بها الباحثون والمدرسون فإنهم لا يدرسونها بغية التعرف عليها وفهمها، وحتى لا يقاربونها نقديا، وإنما يتعاملون معها بوصفها «شبهات»، و«بدع»، و«معتقدات باطلة»، و«ضلالات»، و«مغالطات»، و«هرطقات»، هدفها تضليل المسلم واختراق عقيدته.

وهنا أستأنف ما تحدثت عنه في مناسبة سابقة، قبل عدة سنوات، حول ضرورة تحديث التفكير الديني في الإسلام من داخل المؤسسة الدينية، وضعف تأثير المفكرين والدارسين والباحثين خارج هذه المؤسسة، بالرغم من أهمية منجزهم وريادته، ففي مراجعة عاجلة لحركات تحديث التفكير الديني الفاعلة والمؤثرة في تاريخ الأديان، والتي امتدت وترسخت عبر الزمان، نجد الحركات المشتقة من المؤسسة الدينية، والمتولدة من الخميرة ذاتها، كحركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر داخل الكنيسة هي ما أحدث منعطفا وتحولا حاسماً في تقاليد ونظام المؤسسة الدينية، ويظل على الدوام صوتها مسموعاً ومؤثراً في المؤسسة.

تحديث المسجد لا يتحقق إلا حين ينبثق من داخل المسجد، وتحديث الحوزة لا يتم إلا عندما ينطلق من الحوزة، لكيلا يفتقر التحديث للمشروعية، وتبعا لذلك كي يتوافر له حامل اجتماعي. بينما لا تجد الدعوات والكتابات في الإصلاح من خارج المؤسسة الدينية حاملاً اجتماعياً يعتنقها ويتبناها ويتفاعل معها داخل المؤسسة، ويستخدم الإمكانات التي يتيحها له انتماؤه للمؤسسة الدينية، كالمنابر والشعائر والمواكب ودور العبادة في التثقيف على المفاهيم والمقولات والرؤى والأفكار التي تدعو إليها.

ولا أعني بـ«المشروعية» هنا المفهوم الميتافيزيقي أو الغيبي أو الفقهي، بل أعني المفهوم السوسيولوجي والأنثروبولوجي، أي إن خطيباً على منبر بوسعه تعبئة وتحريض المستمعين على اعتناق آرائه مهما كانت، تبعاً لما يمنحه المقام الذي يصدر عنه حديثه من مكانة وقيمة ومشروعية. فيما لا يمتلك المفكر والباحث خارج المؤسسة الدينية ما يمنح آراءه هذه القيمة الرمزية والمشروعية.

قد لا تكون هذه الفكرة محببة لدى بعض المنشغلين بدراسة ونقد الفكر الديني، المنحدرين في تكوينهم الفكري من خارج المؤسسة الدينية، ولعل بعضهم يرى فيها تقليلاً من دورهم التحديثي، إلاّ أنني أرى أن الواقع التاريخي لمسيرة التحديث ينحاز لصالح هذه الفكرة.



في النهاية، تبدو هذه الملاحظة سديدة إذا بقيت مجتمعاتنا في بنيتها الاجتماعية، وفي مصادر تكوينها العلمي والثقافي على ما هي عليه الآن. نعم، في ظل نظام تعليمي جديد، لا سيَّما الجامعي منه، أكثر حداثة وتنوعاً وعمقاً مما نجده اليوم، من الممكن توقع دور للنخب العلمية المشار إليها أكبر وأوسع.

أ. صابر: ينظر للدين أحياناً على أنه مصدر للتصادم الاجتماعي فهل هذا صحيح؟ أليس من غايات الدين الكبرى بسط قيم العفو والرحمة والمحبة؟

د. عبد الجبار: نفي الآخر وعدم احترامه ليس غريباً في تراث ولاهوت الأديان، مقولات «شعب الله المختار... لا خلاص إلا بالكنيسة... الفرقة الناجية»، وما يماثلها في تراث الأديان الإبراهيمية، أغرقت أتباع الأديان في علاقات صراعية مأزومة، لكن «الفاتيكان الثاني 1962 – 1965» استطاع أن يتحرر من لاهوت القرون الوسطى، ويعترف بـ«خلاص خارج الكنيسة».

علم الكلام، والفقه المنبثق من الرؤى اللاهوتية الموروثة، يتضمن مجموعة من المقولات والأحكام المشهورة التي تحدد نمط التعامل مع ذوي المعتقدات والآراء المختلفة، كما في «أحكام الارتداد، أحكام أهل الذمة، أحكام أتباع الأديان غير الإبراهيمية»، وغير ذلك، مما يجعل أتباع الديانات في مرتبة أدنى من المسلم في أوطاننا.

ومن المؤسف أن معظم المنخرطين في الجماعات الإسلامية يفتقرون للخبرة بعلوم الدين، فيكررون عبارات يُلقنونها من أدبياتهم المبسطة تشي بافتقارهم للتكوين العميق بالتراث، ويقولون كلاماً في منابرهم ومقالاتهم وأحاديثهم، يشدّد على مفهوم فقهي للحرية الدينية، يحاكي مفاهيمَ الحريات الليبرالية، ومفهوماً للحقوق يستنسخ «الميثاق العالمي لحقوق الإنسان» الذي ينص على تساوي البشر بقطع النظر عن معتقداتهم وأجناسهم. لكن من يعرف الفقه جيداً يلاحظ أن الأحكام الفقهية لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي تنفي ذلك.

مثلما يكون الدين منبعاً للتراحم والمغفرة والعفو والمحبة، هو أيضاً منبع للصراع والعنف والإرهاب والقتل، ففي اللحظة التي أكتب فيها يسقط في بلدي اليوم حدود 400 قتيل وجريح. اليوم هو عيد الفطر لسنة 2013، وهو مناسبة دينية احتفالية اجتماعية إنسانية ثقافية، يبتهج فيها المسلمون ويمرحون ويفرحون، غير إن بعض الجماعات الدينية تسقي سموم مفاهيمها وفتاواها ووعودها للشباب، ليمسي كل



منهم انتحارياً، يطمح بلقب «شهيد»، هذا اللقب المشبع بمضمون قيمي روحي غيبي رمزي، يحقق للانتحاري الخلاص النهائي حين يظفر به. هكذا، يسقط أبناؤنا في شراك هذه الجماعات، وينحرون أنفسهم بتفجير المساجد وبيوت العبادة والأسواق والمؤسسات المجتمعية، ابتغاء وجه الله، والفوز برضوانه، والظفر بالنعيم الأبدي، والخلود في الجنة!

نحن على الدوام نحاسب الانتحاري المباشر، وننسى السبب. ننسى ذلك الفكر الذي عمل على غسيل مخّه وتجنيده، والذي نعثر على مثاله القبيح، فيما تغرقنا فيه بروباغندا بعض القنوات الفضائية الطائفية، والذي يفضي بطبيعته إلى إنتاج خيال مغلول أيديولوجياً، يشعر معه المرء بأنه هو فقط دون غيره، الذي يكون الله دائماً معه، لا مع غيره من المبتدعة والزنادقة والهراطقة. ذلك أنه: الأخلاقي، صاحب الضمير اليقظ، البريء، المنصف، العادل، النبيل، المتفوق في معتقده. هذا هو ما يسمم روحه، بمختلف أنماط: التعصب العنيد، الكراهية المتصلبة، الفتك البشع، ويجرده من أي شعور بالذنب، حيال انتهاكاته لكرامة الناس - خارج قبيلته وحزبه وطائفته - واستهتاره بحقوقهم، وعدوانه عليهم.

الدين هو الدواء وهو الداء، هو المرض وهو الشفاء، هو السم وهو الترياق. هكذا كان ومازال أثر الدين في مجتمعاتنا، لم يتراجع دور الدين منذ عصر البعثة حتى اليوم، ولا نعرف في تاريخنا مرحلة أضحى تأثير الدين فيها هامشياً وضعيفاً.

الخروج من نفق التخلف شرطه الأول والأهم هو إعادة بناء فهم للدين، وتفسير بديل للنصوص الدينية يتوكأ على المناهج والمعطيات الراهنة للعلوم الإنسانية.

السلام بين الأديان مقدمة للسلام بين المجتمعات، ولا يتحقق السلام بين الأديان من دون التحرر من تلك المقولات والأحكام الموروثة، وأية محاولة أخرى هي مجرد طلاء براق، سرعان ما يتلاشى ويذوب.

نحن بحاجة ماسة إلى قبول البشر كما هم، والاعتراف بهم كما هم، واحترامهم كما هم، مادامت المواطنة هي الإطار المشترك الجامع بين أفراد المجتمع.

التفكير العقلاني منبعه الفلسفة، والتجربة الروحية منبع إلهامها التصوف والعرفان. ميراث الفلسفة والتصوف والعرفان مكثف رؤيوي، لكن الجماعات الإسلامية تناهض الفلسفة والتصوف والعرفان، وتشن حرباً بلا هوادة عليها، وتحضر



على أتباعها دراستها ومطالعتها والتعرف عليها، فيما توجههم للموروث السلفي النصوصي المتشدد، وتهتم بتلقينهم مقولات مبسطة ومفاهيم محبطة وشعارات، تحث على الموت والهروب من الحياة،كما يقول شعارهم: «الموت أسمى أمانينا»، ويشدد على الابتعاد عن المجتمع عبر «العزلة الشعورية» حسب سيد قطب، وغير ذلك من شعارات تستفز الغرائز وتوقدها.

يسكر الشباب والناشئة بهذه المقولات والشعارات، فتعطل إرادتهم، وتُشل عقولهم، ويتعرضون إلى هشاشة أخلاقية، وشيزوفرينيا ثقافية، تنفجر معها مشاعرهم وعواطفهم وأحاسيسهم بمقت العالم والحنق على الآخر.

أ. صابر: في نظركم ألا تشكل المؤسسة الدينية في نمطها التقليدي جزءًا لا يتجزأ من تحويل الدين إلى نسق إيديولوجي تراثي مغلق، يتحصر فيه أصحابه للمؤسسة الدينية التي ينتمون إليها على حساب المشترك الإنساني؟

د. عبد الجبار: أشرت فيما مضى إلى أن تحويل الدين إلى نسق أيديولوجي تراثي مغلق، خطيئة «البروتستانتية الإسلامية». لو طالعت أدبيات الجماعات الإسلامية تخلص إلى أن مضمونها المشترك يتلخص في اختزال الدين في الأيديولوجيا، وتحويل تراثنا إلى أيديولوجيا.

الأيديولوجيا ضيقة مغلقة. الدين عابر للأيديولوجيا. تحويل الدين إلى أيديولوجيا، يعني اختزال الدين في بعد واحد، والذي ينتهي إلى: اختزال الإنسان في بعد واحد، واختزال الروح في القانون، والعقيدة في الثورة، والله في الإنسان، والإلهي في البشري، والسماء في الأرض، والغيب في الشهادة، والميتافيزيقا في الطبيعة» الفيزيقا»، والآخرة في الدنيا، والروح في الجسد، والرمزي في الحرفي، والرؤيوي في المحسوس، والمعاد في المعاش، والعبادات والطقوس في المداليل الاجتماعية والتنمية والإنتاج، والديني في الدنيوي.

وحين يتحول الديني إلى دنيوي يمسي لاهوتاً للتحرير والمقاومة، وتختلط الحدود بين ما هو ديني وما هو غير ديني، فيجري تديين الدنيوي، وتعميم الفهم الديني لكافة حقول المعارف البشرية، وتديين المعرفة في خاتمة المطاف يفضي إلى التضحية بالعقل والخبرة البشرية المستقلة عما هو ديني.

أنت تعرف والأصدقاء ممن يطالعون كتاباتي ويستمعون أحاديثي، أني كنت وما



زلت ناقداً للنظام التعليمي التقليدي في المؤسسة الدينية، وأنا ممن يعملون على تحديث هذه المؤسسة، ووصلها بالعصر، عبر اكتشاف المنطق الذاتي للموروث، من أجل عبوره، وتوظيف المناهج الحديثة في دراسة التراث والنصوص الدينية.

لكن ليس من الصواب اتهام المؤسسة الدينية التقليدية وتوريطها فيما أفضى اليه حالنا اليوم. **وقائع تاريخ الإسلام الحديث والمعاصر تدلل على براءة هذه المؤسسة من «تحويل الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا». الجماعات الإسلامية هي من فعلت ذلك.**

أود أن تطلع على الوثيقة الصادرة عن الأزهر في يونيو 2011، سترى أنها لا تدعو **إلى أي شكل من أشكال «الدولة الدينية»، وإنما تحدثت بصراحة عن: «دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة، التي تعتمد على دستور ترتضيه** الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة. ويحدد إطار الحكم، **ويضمن الحقوق والواجبات لكل أفرادها على قدم المساواة، حيث تكون سلطة** التشريع فيها لنواب الشعب...».

وهكذا أعلنت المرجعية الدينية للشيعة في النجف أنها تدعو لدولة غير دينية، تستند المشروعية فيها إلى الشعب، كما ورد ذلك بوضوح في نص مدون لآية الله السستاني المرجع الأعلى للشيعة في المؤسسة الدينية النجفية، والذي جاء فيه: إن «شكل العراق الجديد يحدده الشعب العراقي، بجميع قومياته ومذاهبه، وآلية ذلك هي الانتخابات الحرة المباشرة.. وأما تشكيل حكومة دينية على أساس فكرة ولاية الفقيه المطلقة فليس وارداً مطلقا».

لم تنبثق الجماعات الإسلامية عن المؤسسة الدينية التقليدية. جماعة الإخوان المسلمين لم يؤسسها أحد من رجال الأزهر، لم تولد الحركة في أروقة هذه المؤسسة العريقة، وإنما أسسها حسن البنا في الإسماعيلية، وهو لم يتخرج في الأزهر. وحتى اليوم، لم يتقلد منصب «المرشد العام» أزهري. أما المرشدون الذين تعاقبوا بعد حسن البنا حتى اليوم: «حسن الهضيبي، عمر التلمساني، محمد حامد أبو النصر، مصطفى مشهور، محمد مأمون الهضيبي، محمد مهدي عاكف، محمد بديع»، فليس فيهم أحد تخرج من الأزهر، أو كان متخصصاً في الشريعة والدراسات الدينية.

وهذا هو حال الجماعات الإسلامية الأخرى، فحزب التحرير أسسه تقي الدين النبهاني في القدس، والنبهاني لم يتعلم في المؤسسة الدينية التقليدية. الجماعة



الإسلامية في باكستان أسسها أبو الأعلى المودودي، وهو أيضاً لم يتخرج في المؤسسة الدينية التقليدية. جماعة النهضة التونسية أسسها راشد الغنوشي، وهو أيضاً لم يتخرج في الزيتونة، ولم يتخصص في الدراسات الدينية. وهكذا لم يتخرج في المؤسسة الدينية معظم الرجال المؤسسين للجماعات الإسلامية الأخرى، سواء كانت شيعية أو سنية. وحتى لو عثرنا في مرحلة التأسيس على بعض الفقهاء ورجال الدين المعروفين، كما في بعض الحركات الإسلامية الشيعية، فسرعان ما يغادرونها بعد مدة قصيرة، فيتولى قيادتها وتوجيهها مهندسون وأطباء، ومتخصصون في العلوم الطبيعية غالباً، لا علاقة لتكوينهم بالدراسات الدينية ودراسة الشريعة. وحتى اليوم يقود «القاعدة» الطبيب أيمن الظواهري. أما المرشد الحالي للإخوان المسلمين فهو الطبيب البيطري محمد بديع.

ولو راجعنا تكوين زعامات الجماعات الإسلامية فلن نعثر على فقيه مكرس أو رجل دين مشهور اليوم في قياداتها. معظم القيادات تخرجوا في تخصصات الطب والهندسة والعلوم الطبيعية، والعلوم والمعارف التي لا صلة لها بدراسة وفهم الدين والشريعة والتراث.

ومن الطريف أن أتباع هذه الجماعات كأنهم يتنبهون إلى هشاشة الثقافة الدينية والفقهية للمؤسسين والمرشدين، فيعملون على تغطية ذلك بإضفاء لقب «شيخ» على هؤلاء عند ذكرهم وتداول أسمائهم، فيصفونهم هكذا: «الشيخ البنا، الشيخ المودودي، الشيخ الغنوشي...إلخ». لقب الشيخ بمثابة قناع يستغفل الناشئة، ويغطي على هشاشة الثقافة الدينية والفقهية لأولئك المؤسسين والمرشدين.

وأدق تفسير عثرت عليه لهذه الظاهرة هو ما قاله الفيلسوف الشهير مارتن هيدغر: «العلم لا يُفكّر»، بمعنى أن العلوم الطبيعية ليست علوماً للتساؤل والتشكيك والتأمل والتفكير والتحليل والتأويل والفهم، لأن القوانين الطبيعية تُكتشف وتطبق، وهي جزمية لدى دارسيها، فلا تتدرب أذهانهم على الظن والتخمين والتشكيك والتساؤل، خلافاً للفلسفة والعلوم الإنسانية.

أ. صابر: من أهم كتبكم ما كان عنوانه «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين» ماذا عن هذا الكتاب؟ وماذا تعنون بالنزعة الإنسانية؟ هل المقصود بالإنسانية التصور الغربي؟

د. عبد الجبار: يتناول هذا الكتاب الحدود بين المقدس والدنيوي، وينقد عمليات إفراغ الدين من مضمونه وتحريف هدفه، عبر اختزال الدين بالأيديولوجيا. ويشدّد



على أن وظيفة الدين هي إنتاج المعنى، كما أن نمط إنتاج الآلات ووسائل الإنتاج المادية مادي، فإن نمط إنتاج الدين يرتبط بالمعنى، أي إنه يخلع المعنى على مالا يمكن أن تمنحه الوسائلُ والأدوات الأخرى التي يمتلكها الإنسان معنى. ويتنوع هذا المعنى حسب تنوع الظروف والأحوال، واستعداد الأشخاص الروحي، ومستوى اطلاعهم على الفكر الديني، ووعيهم الحياتي وثقافاتهم. بعبارة أخرى: إن المعنى الذي يخلعه الدين على الحياة، حياتنا نحن البشر، يتوقف في تفسيره وأبعاده وشموله ومجالاته على رؤيتنا للوجود البشري ومعناه وحدوده وإمكاناته، فقد يُعظِّم ويُبجِّل هذا الوجود ويحتفى به، حتى يُجعل منه غنياً في «كل شيء» عن «كل شيء» ما عداه، فينتهي إلى موقف إلحادي فيما يتعلق بالدين. في المقابل قد يحط من قدره، فيعتبر تافهاً وضحلاً، فتبدو له حتى عبادة الأوثان شيئاً مهماً وخيِّراً، بل وضرورياً. وقد تتشكل نظرة متوازنة ـ بحسب المؤمنين بالديانات ـ بشأن هذا الوجود، فيعود للدين وظيفة ومعنى يشغله في تفسيره أو توجيهه.

وما أعنيه بـ«الإنسانية في الدين» في عنوان هذا الكتاب: الخلاص والتحرر من «نسيان الإنسان» في أدبيات الجماعات الإسلامية، والاعتراف ببشريته ومكانته في الأرض، وتصحيح نمط علاقته بربه، وتحويلها من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق، إلى علاقة تتكلم لغة المحبة، وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل.

أشرت إلى أن هذا الكتاب لا يعِدُ بأجوبة، وإنما يهتم بطرح الأسئلة، حتى عبّر عنه أحد الباحثين ممن نشر مراجعة نقدية له بأنه: «كتاب في التساؤل». إن هذا الكتاب يحرص على تنمية روح التفكير النقدي، الذي يفضي بدوره، وبنحو متواصل للتساؤل المستمر، وتدريب التفكير على عدم الكفّ عن التحري وفحص المسلَّمات. ولا يتجاوز ذلك إلا بمقترحات وافتراضات وآراء، يعرضها للنقاش والحوار والتفكير. إنه محاولة للتفكير خارج الأسيجة التقليدية، ودعوة لمغادرة القطعيات واليقينيات والجزميات، وتكرار المكررات وشروح الشروح التي عطلت التفكير الديني.

أ. صابر: كان لكم الفضل في إصدار مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» منذ سنة 1997م حتى الوقت الحاضر، وهي مجلة رائدة فريدة من نوعها، من حيث القضايا والملفات التي عالجتها، فماذا عن هذه التجربة منذ نشأتها وحتى الوقت الحاضر؟ وما الرسالة التي يهدف إليها هذا المشروع؟ بصيغة أخرى، ما تقييمكم للدور الذي لعبته مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» منذ إصدارها في تعميق سؤال تنوير التجديد الفكري؟

د. عبد الجبار: صدرت مجلة قضايا إسلامية معاصرة في مطلع سنة 1997 خارج



العراق، تعبيراً عن أحلام وتطلعات بتجديد واجتهاد وإعادة بناء وتحديث التفكير الديني، بما يواكب متطلبات العصر ووتيرة التغيير المتسارعة في عالمنا، بعد أن لبثت تلك الأحلام عقداً من السنين، يتداولها في حلقات نقاشية نخبة من الدارسين العراقيين في الحوزة العلمية في قم، وسبقتها سنة 1994 مجلة نصف سنوية باسم «قضايا إسلامية»، أصدرتها بتمويل الصديق المرحوم الشيخ مهدي العطار، ثم توقفت بعد ثلاث سنين، فكان توقفها إيذاناً بانطلاق «قضايا إسلامية معاصرة»، بموازاة مجموعة سلاسل كتب، طبع منها مئتا كتاب تقريباً. وأعلنت عن تأسيس «مركز دراسات فلسفة الدين» مطلع الألفية الجديدة في بغداد.

أدركت هذه الدورية أن مهمتها تتلخص في: الانتقال من القول إلى الفعل، والكف عن الاستغراق في الكلام، وترديد الشعارات، من دون أية مبادرة جادة لتحريك ما هو ساكن، فتمحورت جهودها حول الإشكاليات الراهنة للتفكير الديني، والآفاق المعاصرة والمستقبلية للاجتهاد الشامل في مختلف حقول المعرفة الدينية، بنشر كتابات الباحثين والمفكرين المتخصصين في ذلك، سواء كانت باللغة العربية، أو عبر ترجمتها من لغات أخرى.

وقد رفضت استثناء عالم الإسلام من توظيف مناهج العلوم الإنسانية الحديثة في دراسة وتحليل الظواهر الدينية والاجتماعية، فاقتحمت حقلاً يحذر بعض المهتمين بالدراسات الإسلامية من التعاطي معه، فيما ينظر إليه آخرون بارتياب وخشية، وحرصت على المراجعات النقدية والحوارات والنقاشات لمختلف المقولات والمفاهيم والرؤى المتداولة في المعرفة الدينية، ولم تتحيز لباحث أو مفكر وتدعو لمقولاته، وعادة ما أردفت نشر أية رؤية خلافية بما ينقدها ويدلل على رفضها، ذلك أنها تنشد الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة، وتحسب أن المصالحة مع التاريخ والجغرافيا يكفلها وعيُ الماضي والحاضر والمحيط الذي نعيش في فضائه.

خطاب هذه المجلة تخصصي منذ عددها الأول، مضافاً إلى أن الدعاية لها والإعلان عنها ضئيل، ما منعها من التواصل مع طيف واسع من القرّاء، وكأنها أضحت محدودة التداول، ما ضيّق مجال توزيعها وحضورها، والتعرف إليها، والكتابة عنها، حتى الإحالات المرجعية في البحوث والمؤلفات والأطروحات الجامعية إليها لا تتناسب مع ما تضمه صفحاتها من دراسات ومساهمات وآراء متنوعة.

يتساءل جماعة من المهتمين بقضايا إسلامية معاصرة عن كيفية تحريرها ومكتبها وعدد المحررين العاملين فيها، وميزانيتها السنوية وحجم نفقاتها ومنابع دعمها



وتمويلها، وما تمتلكه من إمكانات ووسائل تتيح لها التواصل مع أبرز المتخصصين في المعرفة الدينية واستكتابهم وإثراء ملفاتها بدراساتهم، ومبلغ المكافآت المدفوعة لما ينشر فيها، فيما يبدي آخرون دهشتهم من سقف الحرية الواسع في موضوعاتها، واتساعها لاستيعاب مختلف المواقف التحديثية والمحافظة، مما تضيق به الدوريات الإسلامية الأخرى، وقدرتها على تخطي «الطائفية الثقافية» والانفتاح على مختلف الأقلام، في عصر يطغى فيه الاستقطاب الطائفي، ويتعاظم الصراع المذهبي، بنحو يتورط فيه ليبراليون وإسلاميون في الدفاع عن هذه «الطائفية»، ولا يغيضهم تجاهلها للحريات والحقوق.

مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» فضلاً عن افتقارها إلى مكتب ومبنى، فإنها لا تتوافر لديها ميزانية، أو ممتلكات وأوقاف خاصة بها، ومساهمات الكتاب فيها تطوعية، ولا تتم عملية التحرير فيها في مكان واحد، فتحريرها وطباعتها وتوزيعها تجري في أكثر من بلد، وفريق تحريرها يتألف من «عائلة»، تتولى فيها الأم سكرتارية التحرير منذ العدد الأول، فيما يتولى الابن الإخراج والتنظيم، ويشرف الأب على التواصل مع الكتّاب، واقتراح محاور وموضوعات كل عدد، وإدارة عملية التحرير، وإجراء الندوات والحوارات، غير أن ذلك لم يمنعها من الاستمرار لمدة عشرين عاما، بالنهج الذي اختطته، وبكفاءة فكرية عرفها بها المتابعون لها.

يتفق جماعة من المتابعين لهذه الدورية، من باحثين ودارسين ومهتمين بدراسة الاجتماع الإسلامي، وما يسوده من ظواهر دينية وثقافية، عاى أنها تغلبت على التفكير داخل إطار المفاهيم والآراء الموروثة، واشتقت لنفسها نهجاً لا يتطابق مع ما هو متعارف عليه في الأدبيات الإسلامية المتداولة، اخترقت مجالات لا مفكر فيها، وأحياناً ممنوع التفكير فيها.

تغلب على نمط الكتابة فيها استفهامات تتناسل منها استفهامات فرعية، خرجت من الدوائر القارة الساكنة في التفكير الديني، وحاولت أن تتخلص من الجزمية، وتصوغ رؤية تقدمها للنقد والنقاش، من دون أن تبشر بها، أو تدعو إلى قبولها والاعتقاد بها وتبنيها.

التقليد الذي أرسته «قضايا إسلامية معاصرة» عملت على محاكاته بعض الدوريات الإسلامية، فأضحت الـ«معاصرة» عنواناً توشحت به أكثر من مجلة فصلية صدرت فيما بعد، ولاحقت تلك المجلات الإشكاليات ذاتها، وانفتحت على نصوص ظلت منفية تحذر بعض المطبوعات من التعاطي معها.



مقالات منتقاة

مما نُشِر حول الطبعة الأولى للكتاب مع بعض مناقشات المؤلف




مكتبة
الفكر الجديد

النفس المطمئنة.. عبد الجبار الرفاعي

د. سعيد عدنان[1]

في أخريات العشرة الأخيرة من القرن العشرين؛ جاءني صديق بمجلّة لم أطّلع عليها من قبل، ولم أكُ أعرف شيئاً من شأنها؛ وقال لي: إنّ فيها نمطاً جديداً من الفكر الديني. كان اسمها: (قضايا إسلاميّة معاصرة)؛ وحين شرعت بقراءتها وجدتُ شيئاً يختلف عمّا هو سائد؛ وجدتُ روحاً تنفذ من وراء الحروف إلى المغزى الإنسانيّ الرفيع الذي ينطوي عليه النصّ المقدّس، ووجدتُ رؤيةً لا تخشى تعدّد القراءة، ومبدأ يرى أنّ الخلق بأجمعهم عيال الله، وأنّهم كلّهم لا ينفكّون من صلة به بنحو ما، وأنّ المحبّة دين، والدين محبّة. ولم يكن ذلك ممّا يجري مع السائد المتداول؛ إذ بين المنحيين بون بعيد؛ بعد ما بين من يزعم امتلاك الحقيقة، والنطق بأمر الله، ومن يرى أنّ الطرق إلى الله بعدد أنفس سالكيها. وحين يقع لي عدد آخر من المجلّة؛ أجد المنهج نفسه ينتظم كلّ أبحاثها؛ إذ ينظر كلّ كاتب من كتّابها إلى وجه من وجوه الأمر؛ لتتكامل العناصر، ويتمّ وضوح المقصد. ويطّرد صدور المجلّة؛ عدداً عدداً؛ ووراء ذلك كلّه رجل بعينه، لم يكن اسمه يومئذٍ، ونحن بالعراق، في العقد الأخير من القرن العشرين، في مساقط الضوء؛ لكنّ المجلّة بنهجها تنبئ عن رجل رصين العلم، واسع الأفق، ذي رؤية في الدين تقوم على الرحابة والسعة، تكون المحبّة منها ركناً

---

(1) باحث وناقد وأستاذ جامعي عراقي. صحيفة إسلام مغربي «الدار البيضاء»، 15 – 2 – 2016.



ركيناً؛ إنّه عبد الجبّار الرفاعيّ. وكان للمجلّة برؤيتها، وباسم صاحبها أن يتّسع مداها، وأن تجد قرّاءها في المغرب مثلما وجدتهم في المشرق، وأن يأخذ نهجها مكانته في دراسة الدين. وكان صاحبها، الرفاعيّ، حريصاً على نهجه في تفهّم الدين، ومعاناة تجربته في بعدها الروحيّ، وثرائها الوجداني؛ لا يني يبسط رؤيته؛ مرّة بالمقالة يكتبها، وأخرى بالكتاب يؤلّفه. فقد وضع، وهو في سياق بسط الجانب الإنساني من الدين، كتابه: (إنقاذ النزعة الإنسانيّة في الدين) لكي يُري وجهاً من الدين يكاد يخفى تحت قرون من الاحتراب؛ كانت تُبدي منه ما تريده سلطةٌ جائرة، وتخفي ما فيه أمن وسلام ومحبّة؛ وكلّ نصٍّ إنّما هو قراءتُك له؛ فإذا جئته معبّأ بالبغضاء والكراهية؛ قرأتَ فيك ذلك، وجعلته أداة في محاربة الآخرين؛ وإذا أقبلتَ عليه بالمحبّة والرضا والطمأنينة وجدتَ فيه ما لديك، واستطعتَ أن تُشيع به السلام، والسكينة. ثمّ وضع في السياق نفسه: (الدين والظمأ الأنطلوجي) «ينشد فيه إسلاماً يقوم على الحريّة، والمحبّة، والسلام»؛ ويروم به «إنقاذ النصّ من سوء القراءة»، «وتحرير التديّن من العنف والتوحّش.». ولقد انزلقت الحوادث، منذ قرون، بالدين نحو ما ينأى به عن جوهره، ويجعله أداة من أدوات السلطة في حكم الناس؛ فتضاءلت عناصر المحبّة، والطمأنينة، والسلام، وزادت عناصر الكراهية، والخوف؛ إلّا ما كان من فئات قليلة أرادت أن يكون الدين تجربة روحيّة، تزيد الأنفس سلاماً وسكينة وأملا، ولم يكن ذلك مقصوراً على السلطة ورجالها، بل إنّه قدر مشترك بينها وبين من خرج عليها من أحزاب وجماعات؛ إذ كلّهم جعل الدين أداة من أدوات الصراع؛ غافلاً عن بعده الروحي؛ حتّى استحال الدين عامل فرقة، ومدعاة نزاع. غير أنّ الناس، في عامّتهم، من غير رجال السلطة، ومن غير معارضيهم؛ قد فهموا الدين على أنّه ملاذ، وسكن، وشيء روحي يسمو بالإنسان، ويهبه الطمأنينة؛ حتّى كان العصر الحديث، وكانت إطلالة الغرب بأيديولوجياته؛ نشأ بين العرب المسلمين من سعى إلى جعل الدين أيديولوجيا، وحزباً يقابل به أيديولوجيات العصر وأحزابه؛ ويريد أن يقيم سلطة على أساس منه؛ فكان من ذلك أن أخرجوا الدين من أفقه الروحي، وهبطوا به نحو معترك السياسة، وما يضطرب فيه من أحابيل وفتن. وقد خبر الرفاعيّ ذلك، وعرفه في منشئه ومآله، ورأى ما ألحق بالدين من أذى، وما أوقع على الإنسان من جور؛ فكان أن غادر إطاره منصرفاً إلى الدين في صفائه وسموّه، وشرع يدوّن تجربته؛ بالمجلّة التي أصدرها، وأحسن إدارتها، وبالكتب التي ألّفها، وبمركز دراسات فلسفة الدين الذي أنشأه. جاء كتاب: (الدين والظمأ الأنطولوجي) معبّراً عن تجربة صاحبه،



ملابساً ما هو عليه، بعيداً عن النظر المجرد، قريباً من الروح وأشواقها؛ ذلك أنّ الدين عند الرفاعيّ ملاذ نفس، وسكن روح، وليس جدلاً ومحاججة. وقف الكتاب عند عنوانات جديرة بالمعالجة؛ من مثل:»نسيان الذات« و«نسيان الإنسان» و«علي شريعتي: ترحيل الدين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا» و«التجربة الدينيّة والظمأ الأنطولوجي للمقدس» وغيرها ممّا هو على شاكلتها. وعالجها كلّها بنحو يُعرب عن مكانة الفرد، وأصالة تجربته، وصدق وجدانه؛ وأن لا شيء يُخلّ بذلك كلّه مثلُ القسر، والتسلّط، وفرض الأفكار. يقول: «إنّ أدبيّات الجماعات والأحزاب تتجاهل فردية الكائن البشري، ولا تتحدّث عن الهوية الشخصية عادة. وهو ما يبدو ماثلاً في أدبيّات الأحزاب اليساريّة، والقوميّة، والجماعات الإسلاميّة، التي تتعاطى مع الفرد بوصفه عنصراً يذوب في مركّب هو الجماعة». و«إنّ هذه الجماعات تهتم بكلّ شيء خارج الذات؛ فيما تعدّ الانهمام بالذات أنانيّة وتفاهة، ومروقاً عن الجماعة... من هنا تحرص أدبيّات الجماعات الإسلاميّة على مناهضة ورفض الثروة الفلسفيّة، ومدوّنة التصوّف والعرفان في الإسلام». وعنده أنّ «الإيمان شخصيّ، وهو خيار فردي». وأنّ «الكلام الكثير عن الدين والتبشير به، وتحشيد كتائب عددية من البشر من أجل تلقينهم الإيمان؛ سيفضي إلى نتائج منافية لروح الإيمان والضمير الديني العميق. ولا شكّ في أنّ ذلك منحى جديد في القراءة والفهم، يريد سعة في المدار الروحي، ويأبى أن يتسلّط بشر على بشر باسم الغيب ومنابعه. ولكي تتّضح المعالم، وتتبيّن أبعاد التجربة؛ فقد شرع الرفاعي يستعيد أطرافاً من حياته؛ في نشأته الأولى، في قريته النائية، وأخذ يتأمّل في ما كان له، وما كان منه، وما كان من آخرين اتّصلت بهم حياته بنحو ما؛ يقول: «اكتشفت في وقت مبكّر أشخاصاً من زملائي الإسلاميين مات الإنسان في داخلهم، ثمّ هتكت تجربة السلطة في العراق عورات بعضهم فـمات الله في داخلهم... مجموعة ممّن عاشرت من الأصدقاء قبل السلطة؛ فضح ظفرهم بالكرسي كلّ ما هو رديء مختبئ في داخلهم؛ من: هشاشة الشخصيّة، هذيان الذهن، هذر اللسان، تبلّد الشعور، موت الضمير، نرجسيّة الذات، انطفاء الروح. كتب «نسيان الإنسان» مستعيداً النشأة، والصبا، وصدر الشباب، وما أحاط بذلك كلّه من نسيان الإنسان، وهدر كرامته، وإغفال كيانه. يقول: «أنظمة التربيّة والتعليم في مجتمعاتنا مشغولة بتكديس المعلومات في ذهن التلميذ؛ من دون أن تعلّمه طرائق التفكير». ويتحدّث، في لقطة بارعة، عمّا في المدارس من عنف يمارسه المعلمون؛ فيقول: «لعلّ معلّمنا يستوفي ديوناً متراكمة؛ من اضطهاد تعرّض له في طفولته من الأبوين،



وغيرهما... أو في مدرسته... فيسقط علينا كلّ ما يختزنه لاوعيه من تعذيب وتنكيل وقمع تلقاه في حياته... المقموع يُمسي قامعاً، والمُعنّف يصير مُعنِّفاً... أحسب أنّ هذه الوحشيّة المتفشية في مدارسنا هي أحد المنابع الأساسيّة التي شكّلت النسيج الرابض للعنف والنزعات العدوانيّة في مجتمعنا. وحريّ برجال التربيّة أن يقفوا عند هذه اللقطة البارعة، ويصلحوا الأمر؛ فقد قلّ من عُني بما يقع من عنف في المدارس؛ ولا سيّما الابتدائيّة منها؛ وما يُلحق ذلك من أذى في نفوس الطلبة الصغار. ولا يختم حديثه عن نفسه حتّى يقول: «لله الحمد، منذ غادرتُ الجماعات الإسلامية - قبل أكثر من ثلاثين عاماً - أنا سعيد في حياتي، أعيش سلاماً روحيّاً، وسكينة وطمأنينة، أمضي نهاري - بعد أن أصلي الفجر - في نشوة الإدمان على العمل، أنام وأصحو بسلام؛ من دون خطايا انتهاكات لحقوق وحريّات الناس تلاحقني، أو كوابيس سرقة الأوطان تطاردني». ولا يقول ذلك إلّا رجل صادق؛ لا يكذب نفسه؛ يريد وجه الحقيقة! وعنده أنّ جعل الدين أيديولوجيا يهبط به عن منزلته، ويُضيع جانبه الروحي؛ ولكي يتّضح ما يذهب إليه؛ وقف عند علي شريعتي وقفة تفصّل في حياته وفكره؛ لعلّها أوّل وقفة في العربيّة على هذا النحو من الجرأة والعمق. يقول عنه: «انتهى تشديد شريعتي على الأبعاد الدنيوية للدين إلى تمركز مفهومه للدين على العناصر المتغيرة التي وصلها عضوياً بأدلجة الدين، وأهمل التوغّل في جوهر الدين، ولم يتنبّه لاكتشاف مضمونه الأصيل ومهمته في إرواء الظمأ للمقدّس». ويقول أيضاً: «إنّ ما أفضت إليه أدلجة الدين هي عبودية الإنسان للأيديولوجيا، واستلاب الأيديولوجيا لروحه وقلبه وعقله، وإقحامه في أحلام رومانسية ووعود خلاصية موهومة». والكتاب، من بعد، غنيّ بما يردّ الدينَ على الناس صافياً نقيّاً، بعيداً عمّا انحدر إليه من توحّش، وإيغال في الدم. ومن عرف الرفاعي فقد عرف فيه السكينة، والرضا، والطمأنينة، وقد تجلّى ذلك كلّه في كتابه (الدين والظمأ الأنطلوجي).



مرافعة عن «جوهر الدين»

ألقاها محام بارع في محكمة الضمير

أحمد عبدالحسين[1]

الآن أكملت قراءة كتاب أستاذي وصديقي المفكر د. عبد الجبار الرفاعي (الدين والظمأ الانطولوجي)، وأردت أن أشارككم هذا التأمل فيه. منذ عنوان الكتاب (الدين والظمأ الأنطولوجي) يربط المفكر عبد الجبار الرفاعي بين ما يراه احتياجاً لاستكناه الغيب وتشوفاً للمجهول وعطشاً إلى ينبوع الوجود من جهة، وبين الدين من جهة أخرى، باسطاً على صفحات الكتاب رؤى ناصّة على أن هذا الظمأ الراكز في جبلّة الإنسان ليس له رواء إلا بالدين. لكن الالتباس واقع في الاثنين معاً، في عبارة (الظمأ الوجوديّ) ذات التركيب الشعريّ والموحية بجذرٍ عرفانيّ، كما في لفظ الدين، بل أزعم ان الأخير أشدّ التباساً وأبعد عن أن يكون له معنى واحد في الأفهام يناظر واحديته في الأسماع. فما الدين؟ أهو الجملة المكونة من الشرائع: عبادات ومعاملات، ومن العقائد والأعراف ونمط العيش؟، أهو النصوص الأولى فقط أم يمكن أن يستوعب النصوص الدائرة في فلكهما؟، هل الدين هو الاسم الآخر للتديّن من عبادات وطقوس، أم هو محض الإيمان قبل ترجمته على هيئة مخصوصة؟، هل

---

(1) شاعر وناقد عراقي. جريدة العالم الصادرة ببغداد 10-1- 2016



تدخل المؤسسة الدينية في ملاك ما يمكن أن يسمى ديناً؟ معلوم عند كلّ متأمل ذي بصيرة أن تأريخ فكرة ما هو عينه تأريخ مَن تعاقبوا على الاستيلاء على هذه الفكرة، تبنياً وإشهاراً أو صرفاً واستثماراً. وبحديثنا عن الدين فنحن لا يمكننا إغفال الآثار العميقة التي خلفتها فيه باطناً وظاهراً صنوف الحركات السياسية والمدارس الكلامية والفقهية والفلسفية، حدّ ان الدين في بعده التأريخي ليس شيئاً آخر سوى هذه الآثار التي وسّعتْ رقعة انتشار الدين أفقياً، في الوقت الذي عمقتْ مواطن التناحر فيما بين معتنقيه على ما نرى من شيوع للطائفية والمذهبية، وتناحر يبدأ من الدرس الدينيّ الصرف وينتهي إلى مقابر ومستشفيات. لكنّ هذه الآثار هي ما يتوجّه إليه الباحث الدكتور الرفاعي، مزيلاً طبقاتها شيئاً فشيئاً، كأنما يعمد في قرارة نفسه إلى ترسّم هذه العبارة المضيئة (ان ترددي في الآثار يوجب بعد المزار) المنسوبة طوراً إلى الحسين بن علي (ع)، وطوراً إلى ابن عطاء الله السكندري. وقد اتضح جلياً أن عمل الباحث محض قبول كنائيّ لعمل العارف الذي لا بدّ أن يبدأ أولاً بالتخلّي (أي بإزالة العوالق والشوائب) وصولاً إلى التحلّي فالتجلّي، فهو يقرّ بعطش الإنسان إلى ينبوع الغيب لكنه يرى بأن هذا الينبوع مردوم اليوم بأحجار وأقذار تعيق الوصول إليه، ومهمته تتحدد بإزالة كل ذلك وصولاً إلى ما يسميه تارة بالجوهر وتارة بالمعنى وأخرى بالدين الانطولوجي تفريقاً له عن الدين الايديولوجي. لا يغالط الباحث نفسه ولا يخدع أحداً، فهو يقرر منذ البدء أنه منشغل بالدين انشغالاً عميقاً استغرق حياته بأكملها (سيرته التي رواها في الكتاب بأسلوب أخاذ شاهد على ذلك)، ليس لحياته معنى من دون هذا الانشغال الدينيّ الذي باشره منذ طفولته وَجْداً وشغفاً، ثم عبادة وانخراطاً في الإسلام السياسيّ، ثم بحثاً ودرساً معمقاً، وصولاً إلى ما هو عليه الآن من مهمة عسيرة تتمثل في الدلالة على جوهر دينيّ يراه منسياً ومعنى لا يكاد يلتفت إليه أحد. أكثر من أيّ وقت مضى، فإن الباحث الديني المستنير اليوم، ينخرط بوضع هو أقرب إلى حالة الطوارئ منه إلى استرخاء البحث الأكاديميّ، ذلك أن ما يستجره الدين الآن من كوارث وحروب أهلية وإشاعة للبغضاء والتفرقة لم يعدْ خافياً على أحد فنحن جميعاً شهوده وشهداؤه، وأن تجنّب بقاء الدين مولّداً للكارثة غير ممكن إلا بالالتفات إلى الدين نفسه ومساءلته ومحاولة التعرّف إلى الغريب فيه، إلى جرثومة الخلل التي جعلته موطن البغضاء والتناحر ومحرضاً على كراهية الإنسان للإنسان. البحث حالة طوارئ يراد منها إنقاذ الدين، جوهره أو معناه، وليس صدفة أن الكتاب هذا يأتي بعد كتاب آخر للباحث عنوانه (إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين). وكما إن



عنوان (الدين والظمأ الانطولوجي) يتستر على مصادرة مؤداها أن هناك ظمأ وجودياً لا يرويه إلا الدين، فإن في عنوان الكتاب الآخر مصادرة بيّنة ذات ثلاث شُعب: أولها: أن هناك نزعة إنسانية في الدين. والثانية: أن هذه النزعة في خطر. والأخيرة: أن هذه النزعة الإنسانية يمكن إنقاذها. وأحسب أن هذه المصادرة الثلاثية تهيمن على كتاب (الدين والظمأ الانطولوجي) برمته. لكنْ هل يمكن لنا مؤاخذة الباحث على ارتكابه مصادرة كهذه؟ المسألة باعتقادي أعمق وأعقد من أن نباشرها بتخطئة أو تصويب منطقيّ، فكلما كان مدار الحديث عن الغيب وتجلياته في النفس كان الأمر متعلقاً بتجربة روحية ذوقيةٍ لا سبيل إلى البرهنة عليها أو التثبت منها بحثياً، وتتأكد الحيرة إذا ما عرفنا أن هذه التجربة استغرقت عمراً بأكمله بحيث باتت هي الإنسان ذاته. وأنا أمام حيرة أستاذنا الرفاعي أتذكر حيرة الفيلسوف المعاصر آلان باديو في حديثه عن الحبّ وإقراره أكثر من مرة أن في حديث الفيلسوف عن الحبّ لا مفرّ له من أن يجرّ وراءه سلسلة مُصادرات. مشروع الرفاعي يبلغ مع هذا الكتاب مدى بعيداً في تنزيه الجوهر الإنسانيّ الذي تنطوي عليه الصناعة الإلهية (الدين)، فمع إن مشروعاً كهذا يجد له في العرفاء والمتصوفة آباء مؤسسين، إلا أنه في الوقت عينه ينأى بنفسه عن تصوّف الانعزال والتطيّر من الناس. نبهني الكتاب إلى إفادةٍ قلما فكرت بها ملياً قبل قراءته، تتعلق ببراءة المؤسسات الدينية كالحوزة والأزهر مثلاً من الحركات المسماة «إسلامية»، فالمؤلف يستقصي أسماء قادة هذه الحركات العنفية وأبرز ممثليها لنجد معه أنْ لا أحد منهم قد تخرّج من هذه المؤسسات، وهي نقطة غاية في الأهمية لم أكنْ ملتفتاً إليها. الكتاب باختصار مرافعة عن جوهر الدين. ألقاها محام بارع في محكمة الضمير.




مكتبة
الفكر الجديد

من تغيير العالم الى تفسيره

هاجر القحطاني[1]

يثير المفكر الاسلامي عبدالجبار الرفاعي في كتابه الجديد (الدين والظمأ الأنطولوجي) أكثر من قضية اشكالية في التفكير الديني اليوم، أهملها الكثير من كتّاب الأدبيات الاسلامية، إذ نجد المفاهيم والشعارات في هذه الأدبيات تتبادل الكلمات والعبارات ذاتها. وهي كلها كتابات مسكونة بالدعوة لتغيير العالم، في ضوء تفكير مبسط، يختزل المفاهيم المركبة بفهم وعظي مسطح، لا يمتلك أدوات ومهارات الحفر في طبقات المجتمع، ولا يستند الى كشوفات العلوم والمعارف البشرية الحديثة، ومعطياتها البالغة الأهمية في التعرف على طبقات النفس البشرية، ونسيج العلاقات الاجتماعية، وفاعليات التغيير، وعوامله المرئية وغير المرئية.

لكن كتابات الرفاعي خلافا لغيرها من كتابات زملائه، مسكونة بتفسير العالم وليس تغييره، انها تحاول تحليل طبيعة النفس البشرية، والتعرف على مدياتها وأغوارها، ودراسة الدين وتجلياته المختلفة في المجتمعات، والتعرف على أنماط التدين، عبر دراسته في ضوء الوقائع المجتمعية المتنوعة، والكشف عن العوامل المتعددة المنتجة له، وكيفية ولادة تلك الأنماط وتعبيراتها وتحولاتها وتطوراتها،

---

(1) قاصة وناقدة عراقية، والمدير التنفيذي للمنبر الدولي للحوار الاسلامي في لندن. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع 53 / 54 صيف وخريف 2015.



كل ذلك يقوم به الرفاعي في سياق المعطيات الحديثة والراهنة للعلوم الانسانية، بدراية وفهم جيد.

يتحدث الرفاعي عن الدين، ويدافع عن أصالته ومكانته المحورية في حياة الكائن البشري، لكنه لا يكرر ما يقوله غيره من زملائه الاسلاميين. فلا نعثر في كتابه هذا على توصيات وأحكام قيمة، وصيغ جاهزة، وشعارات مبتذلة، بل حتى عنوان كتابه (الظمأ الأنطولوجي) هو عنوان مبتكر، لم أعثر عليه في الكتابات العربية، مضافا الى أن عناوين فصول الكتاب غير متداولة في الأدبيات الاسلامية، إذ يعالج الدكتور الرفاعي ما أسماه (نسيان الذات)، وهذا الضرب من النسيان من المنسيات في كل كتابات زملائه الاسلاميين، وكأنه هنا يستأنف البناء على القاعدة (اعرف نفسك بنفسك) التي صاغها الفيلسوف سقراط «469 – 399ق.م». كذلك يعالج الرفاعي في فصل آخر (نسيان الإنسان)، وفحوى معالجاته هذه تشير بما هو مهمل في التفكير الديني اليوم.

يشي مدخل الكتاب بمضمونه الذي تدور حوله موضوعاته، وهو: (الدين والظمأ الأنطولوجي للمقدس)، يضعنا الرفاعي في صورة ما يرمي اليه في فصول هذا الكتاب، فيشدد على أن هدف الكتاب يتلخص في اكتشاف مهمة الدين ومجاله في حياة الكائن البشري، وكيف تم التلاعب بذلك في هذا العصر، عندما عملت الجماعات الاسلامية على ترحيل الدين وإخراجه من حقله الخاص الى فضاء آخر، تحوّل معه الدين الى وقود يحترق في صراعات الهيمنة والاستحواذ على المال والقوة والسلطة.

يرى الرفاعي الى مهمة الدين المركزية بوصفها تتمثل في إرواء ظمأ الكائن البشري للمقدس، فحيثما كان إنسان لا ينفك عن هذا الظمأ، وحيثما كان الظمأ للمقدس لابد أن يحضر الدين. كذلك يرى الرفاعي أن الدين يقدّم تفسيراً وتبريراً لتأبيد الحياة، واستمرار وجود هذا الكائن على الدوام. إذ يشرح الدينُ الموتَ بالشكل الذي يغدو فيه مجرد تحول من طور وجودي إلى طور وجودي آخر، أو تبدّل من نمط وجود إلى نمط آخر، أو من نشأة إلى نشأة أخرى.. ويضيف: صحيح أن الطور الثاني يكتنفه إبهام وغموض، غير أن الدين يقدّمه كمعطى نهائي ناجز لا نقاش فيه، ويصوّره بنحو يتبدى فيه مقنعاً لمعتنقيه، بوصفه شكلاً من التطور والصعود والتجرد والتسامي في رحلة تكامل الكائن البشري.

ولا تقتصر مهمة الدين على ذلك، بل إنه حسبما يعتقد الرفاعي، يمنح الانسان



معنى لما لا معنى له، ذلك أن: الإنسان يبحث عمّا يتجاوز الوقوف عند سطوح الأشياء، والاكتفاء بظواهرها، ومفهوم أعراضها الحسية، فهو يفتش على الدوام عمّا هو أبعد مدى من المعنى البسيط. إنه في توق لاكتشاف «معنى المعنى». في رحلته مع الدين وبالدين يمكنه بلوغ «معنى المعنى»، ذلك أن الدين يمتلك جهازاً تفسيرياً يسمح بتعدد التأويلات وتوالدها، فكما أن الوجود لا متناهٍ، فإن الكائن البشري بطبيعته لا يكفّ عن ملاحقة التفسيرات والتأويلات اللامتناهية أيضاً،كي يعزز ذلك شعورَه بأنه ليس متناهياً.

على ذلك، لا يتبنى الرفاعي تعريفا للدين خارج وظيفته المفترضة، وهو إذ يدافع عن حضوره فإنه يدافع في الواقع عمّا يتصوره حاجة الانسان العميقة له. الدين عند الرفاعي يأخذ أهميته من أهمية الانسان، لا وجود للدين خارج مكابدات الانسان وأشواقه وقلقه. التعريف نفسه يعكس محاولة الرفاعي الجادة في إعادة- ترحيل الدين من المجال الايديولوجي الى المجال الانطولوجي: الرحلة التي ليست ولم تكن بالضرورة ذهنية فقط بل هي مسيرة الرفاعي الشخص خلال الاربعين سنة الماضية.

أثار الفصل الأول موضوعا مهملا في أدبيات الاسلاميين، تناول فيه المؤلف (نسيان الذات) بالشرح والتحليل، فأوضح أن الإنسان يولد بمفرده، ويحيا بمفرده، ويموت بمفرده، ويتألم بمفرده، ويشعر بالخطيئة بمفرده، ويستفيق ضميره بمفرده، ويؤمن بمفرده، ويلحد بمفرده. ويجتاحه بمفرده أيضًا: القلق، اليأس، والاغتراب، والضجر، والسأم، والألم، والحزن، والغثيان، وفقدان المعنى، وذبول الروح، وانطفاء القلب، والسوداوية، والعدمية، والجنون... إلخ. وكشف عن أن عودة المرء لذاته تبدأ بالخلاص من عبودياته، واسترداد حرياته، ونبه إلى أن (أخطر أنماط العبوديةِ عبودية العقلِ، إنها هي الّتي تُفضي إلى عبوديةِ الروحِ والعواطفِ والضميرِ. الجبانُ عقلُه مشلولٌ، لا طاقةَ لديهِ للتفكيرِ، ذلك أنّ التفكيرَ شجاعةٌ، وأحياناً تكون ضريبتُه موجعةً، وفي بلادنا من يفكّر بحريةٍ لابدَ أن يكونَ مُستعداً للتضحيةِ بمقامهِ ومالهِ وانتمائهِ لجماعتهِ، بل ربما حياتهِ).

الفصل الثاني جاء بعنوان: (نسيان الإنسان)، والذي يغطي 70 صفحة من الكتاب، وهو كما وصفه المؤلف (محاولة أولية لكتابة سيرة ذاتية). ويشير الرفاعي في أول فقرة من هذه السيرة إلى (صعوبة الاعتراف)، بل يعترف بتعذر الحياد والموضوعية



في (كتابة الذات عن الذات، ورواية الذات لسيرة الذات)، إذ يصرح بأنه: أمضى قرابة أربعة عقود من حياته في الحوزة العلمية، وانخرط في عمر مبكر في الجماعات الإسلامية، مضافا الى ولادته ونشأته في قرية جنوبية لا تنتمي الى العالم الحديث، وكل هذه المحطات يسودها التكتم وقلة البوح والاعتراف. ومن الجميل أن يعلن الرفاعي بصراحة: (لا أزعم أني أمتلك ما يكفي من روح المجازفة والمغامرة والشجاعة، لتدوين ما يخدش الحياء، أو ينتهك التابوات المتجذرة في عالمنا، خاصة وأني مازلت منتمياً للحوزة، ومتساكناً مع الإسلاميين بألوانهم واتجاهاتهم كافة، وحريصاً على حماية ذاكرتي المشتركة معهم، وعدم التضحية بعلاقاتي التاريخية، بل أعمل على تعزيزها، وعجزي عن الانفصال والخروج والانشقاق على المحيط الاجتماعي، ذلك أن من يعترف بخطئه في مجتمعاتنا يغامر بفقدان هويته، ويكون الطرد والنفي واللعن مصير كل من ينتقد قبيلته وطائفته وحزبه). لكنه مع كل ذلك لا يبخل باعترافات مثيرة في محطات حياته، تحكي الوقائع والظروف والأوجاع والبؤس والحرمان الذي كابده في طفولته، وانخراطه في بداية شبابه في حزب الدعوة، ودراسته وتدريسه في الحوزة التي بدأت سنة 1978 واستمرت الى اليوم. وهو لا يمر على تلك المواقف مرورا عابرا، وإنما يحاول أن يقدم لنا في سياق كل موقف تفسيرات متنوعة، ورؤى فلسفية، وتأمل نقدي عميق، حتى أضحت وقائع حياته هامشا محدودا حيال ما صاغه من مفاهيم وآراء ونتائج لتحليل وتفسير تلك الوقائع والحوادث، التي تبدو لنا عادية بالنظرة الأولية. يختم الرفاعي سيرته بقوله: (تعلّمتُ أن الحياةَ عبورٌ متواصلٌ... لا أتهيب المغامرة مهما كانت شاقة، ولو افتقدتُ أية وسيلة أستعين بأظفاري للحفر بين الصخور، والعض بأسناني لتفتيتها،كما هي عادتي، منذ مغادرتي بيت أهلي بعمر اثني عشر عاماً، واستقلالي في إدارة شؤون حياتي، وتجرّع مرارت أيامي).

نتمنى على الرفاعي كتابة هذه السيرة بشكل موسع، وطباعتها في كتاب مستقل، بعد تحريرها وتغذيتها بمحطات حياته، وتطور تجربته الروحية الاخلاقية الفكرية. إنها سيرة ملونة لطفل ريفي، انضم كفتى الى الجماعات الاسلامية ثم غادرها 1985، وكشاب انخرط في الحوزة 1978 وبقي يواصل انشغالاته التدريسية والفكرية في فضائها حتى الآن، وهي سيرة لا تغرق باليومي والعابر، إلاّ بقدر توظيفه لتشكيل رؤية للعالم، وبناء فهم للحياة، ورسم صورة تلتقي فيها ألوان متنوعة، تبدو كأنها لوحة ناطقة. يحتاج الشباب الاسلاميون لهذه السيرة قبل غيرهم، وأخال أنها مرآة ترتسم



فيها أحلامهم وأقدارهم، وربما مصائرهم، ذلك أن أحلامهم وأقدارهم هي أحلام وأقدار الرفاعي أمس، وأن دروبه دروبهم، وأن مآل الرفاعي اليوم يتطابق معهم في: إيمانه، وإخلاصه لدينه، وتدينه، وأخلاقه.. وإن كان اشتق لنفسه دربا لا يتطابق مع كتّاب أدبياتهم، وسلوك الكثير من رجالهم.

تحدث الرفاعي في الفصل الثالث من كتابه عن: (المثقّف الرسوليّ علي شريعتي)، وهو يعني بمصطلح (المثقّف الرسوليّ) هنا (المثقّف النبويّ)، أي ذلك المثقف الذي يرى نفسه بمثابة النبي المرسل إلى أمته لهدايتهم. وأردف الرفاعي عنوان الفصل بتوضيح ينص على أن ما قام به شريعتي هو (ترحيل الدين من الأنطولوجيا إلى **الأيديولوجيا)، فشرح كيف عمل شريعتي على (أدلجة الدين والتراث). اتسمت هذه الكتابة عن فكر شريعتي بالتحليل النقدي، وتشريح مرجعيات فكر شريعتي، وإحالته** الى الروافد التي تغذى منها، ومحاكمة آرائه، بالاعتماد على نصوصه الفارسية. **وبوسعنا القول إن هذا الفصل مرافعة نقدية جادة لأدبيات الجماعات الاسلامية، عبر اختيار مؤلفات شريعتي كنموذج بوصف هذه الآثار ظلت ملهمة لأكثر من جيل من** الشباب، وما زالت حتى اليوم واسعة الانتشار في البلاد العربية، بعد ترجمة معظمها مؤخرا. ولا تبوح بمحتواها الأيديولوجي إلاّ للخبير الذي يقوم بحفريات دقيقة لآرائه. وهي أول مراجعة شاملة تغربل أفكار علي شريعتي بالعربية.

وتزداد أهمية هذا الجهد النقدي لمشروع علي شريعتي وراهنيته، لكون قراءته التي تتم اليوم في العالم العربي تأتي منقطعة عن سياقه التاريخي والمعرفي، ناقلة إياه الى عصر مختلف باجتزاء مخلّ، فيه الكثير من التباس المفاهيم والقفز على الطبيعة السياقية للتفكير السوسيولوجي، خاصة أن لغة الدكتور شريعتي هي لغة تحفيزية وتحريضية في أغلبها، تخاطب الوجدان وتتسرب مباشرة الى الفعل على الارض.

ويقترح الرفاعي على الباحثين والدارسين للجماعات الاسلامية: أن تغدو قراءة ومراجعة آثار وتجربة المرحوم شريعتي، هي النموذج الذي يحسب أنه ينبغي أن نقرأ ونراجع في سياقه أدبيات الجماعات الاسلامية سنية وشيعية. وهو يشير إلى أن ما يفعله بعض الكتّاب، من: الازدراء، والتوبيخ الشخصي، والغرق في تفاصيل رثة، هي بمثابة استثمار في الضغينة والكراهية، لأنها لم تتحرر من النميمة والوشايات والغثيانات، التي تتفجر من مكبوت أحقاد وثأر شخصي متراكم. سلوك ومواقف الاسلاميين في العراق وعالمنا العربي، وإفشالهم للدولة، وفشلهم في بناء الحياة



الروحية والعقلية والأخلاقية، تشي في شئ هام منها؛ مما استقَوه من هذه الأدبيات.

ويشير الرفاعي إلى أنه: ليس بوسع الناس العيش بلا آباء، شريعتي هو الأب الرومانسي الجميل لحنين الهوية، وأن تلك الأدبيات هي التي ساهمت بصياغة نمط رؤيتهم للعالم، وأحلامهم، وأوهامهم، وما ينشدونه من صورة المجتمعات والانسان والأوطان. يؤسفني أنه لم يفكر الكثير منا بمحاكمتها. ويضيف: حاولت أنصف شريعتي، لذلك عدت للمجموعة الكاملة لآثاره وكتاباته ومن كتب عنه من الايرانيين بالفارسية، وتجنبت ما هو مترجم بشكل سئ بالعربية. وينبه بقوله: اعتاد الاسلاميون على المديح والثناء او اللعن والهجاء. ليست هناك مراجعات نقدية جدية للأدبيات التي تربينا وتثقفنا عليها. كتابات المرحوم شريعتي هي النموذج والمثال لطيف واسع من تلك الأدبيات.

تناول الرفاعي في الفصل الرابع: (التجربة الدينية والظمأ الأنطولوجي للمقدس)، فأوضح أن التجارب الدينية بمختلف مستوياتها وأنماطها هي منهلُ إرتواءِ الظمأ للمقدس. ومع أنها تختلف باختلاف البشر، وتمثلهم للإلهي في البشري، لكن كلَّ شخصٍ يرتوي منها حسب استيعاب ظرفِ وعائه، وقدرتِه على المثول في حضرة الله. التجربة الدينية تمثل البعد الأنطولوجي في الدين، وجوهره وذاته وروحه وباطنه العميق. التجربةُ الدينية جوانيةٌ، غاطسةٌ في الذات، بل متماهيةٌ معها، لا يمكن بلوغُها بأدواتٍ ووسائلَ حسية، وربما لا تشير اليها ظواهرُ التدين إلخارجية، أو قد تشي بعكسها أحياناً، كما لدى بعض رجال الدين، الذين ربما يؤشر خطأً ما يمارسونه من قداسات وطقوس وشعائر، إلى عمق تجاربهم الدينية، رغم أن عالمهم الباطن بعيد عن الله.

واللافت أن الرفاعي في كتابه هذا لا ينقد القراءة الأيديولوجية للدين فقط، بل ينقد القراءة السلفية لأي فرقة أو مذهب تنتمي اليه، كذلك ينقد التصوف والمتصوفة، رغم اهتمامه بنصوصهم واستشهاده بها في موارد متعددة من (الدين والظمأ الأنطولوجي). فهو يصرح: بأنه حين يستشهد بابن عربي وجلال الدين الرومي والنفري فإنه لم يقلدهم، ولم يصبح صوفيا، ذلك أنه يستفيد من التصوف المعرفي، تصوف الحياة الروحية والأخلاقية، والبهجة العقلية في وصال الحق. ويرفض التصوف الطرقي، تصوف الدروشة، وتعذيب الجسد، والانطواء، والغياب عن العالم. فهو: يقبل من جلال الدين الرومي معظم نصوصه، وتجربته الروحية البهيجة، لكنه يرفض رقصه



في الأسواق، وعبودية المريدين المولوية له. يحترمه، لكن لا يحاكيه، أو يكون نسخة منه. بل أوضح الرفاعي أنه يتعاطى مع جلال الدين التاريخي، ويرفض جلال الدين المثيولوجي المتخيل المفارق للزمان والمكان والواقع، الذي نحتت صورته مخيلة المتصوفة، فتحول إلى صنم يعبدونه، لا شخصية روحية ملهمة يستلهمون ماهو جميل منها. **ويحذر من تجاهل أن موروث التصوف الاسلامي كأي موروث اسلامي آخر، أي لا يصح تحويل نصوصه إلى مطلقات تعمم لكل عصر، بوصفه - كما هي** كل معرفة وتجربة انسانية - يخضع لمشروطيات وظروف عصره كافة، من: ثقافة، ولغة، وسياسة، واقتصاد، وحروب، وانتصارات، وهزائم.. وغيرها.

في الفصل الخامس عالج المؤلف (تكفير الآخر المختلف) وكيف أننا جميعا نهرب من تسمية الأشياء بأسمائها، ونلجأ لحيل مفضوحة، تتكتم على ما تتضمنه المدونة الكلامية والفقهية، من أحكام: المشركين، أهل الذمة، الرق، الجزية.. إلخ. **وتكفير الفلاسفة وذوي التفكير الحر، وأتباع الفرق والمذاهب.. فقد كفّر ابن تيمية** مثلا من المسلمين: الفلاسفة، والمتصوفة، والجهمية، والباطنية، والإسماعيلية، والنصيرية، والإمامية الاثني عشرية، والقدرية.

ورأى الرفاعي أن مأزقنا يتلخص في أن العقل الإسلامي يكرّر ذاتَه باستمرار، ولا ينِي يستنسخ ماقاله الأوائل، ويستأنف قواعدهم وعباراتهم ومصطلحاتهم وآراءهم كما هي. ولم يخرج من نسَجَ على منوالهم واقتفى آثارهم عن تلكِ القواعد والآراء في الغالب، إلاّ بحدود بيان القاعدة وشرح العبارة، وشرح شرحها، والحواشي والتعليق عليها، وتوضيح المراد واستخلاص المضمون. ذلك «أن الأول لم يترك للآخر شيئا»، حسب القول الموروث، الذي سمعناه وقرأناه كثيرا، وأضحى قيداً على تفكيرنا، لايسمح لنا أن نفكّر كما فكّروا، ونتأمل مثلما تأملوا، ونصوغ قواعد بديلة لتفكيرنا الديني في سياق عصرنا ورهاناته، والمعارف والعلوم والفنون المستجدة فيه، كما صاغ السلف قواعدهم التي تشكّلت المعارف بالتدريج في مرحلة بعيدة زمانياً عن عصر البعثة الشريفة، واستقت من المعطيات السائدة في عصرها، ولم يتخطَ أفقُ انتظارها من الدين المشروطيةَ اللغوية والسياسية والاجتماعية والنظام المعرفي والرؤيةَ للعالم المهيمنة فترةَ انبثاقها. ينبغي ألاّ نفتقر للحسّ التاريخي في دراسة الموروث الديني، ولا نتردّد في اكتشاف مواطنِ قصوره وثغراتِه المتنوعة، وعجزِه عن الوفاء بمتطلبات روح وقلب وعقل وجسد المسلم اليوم. فضلا عن



ضرورة أن نتعرف على آفاق الحاضر، ونستبصر مديات المستقبل. وشدّد الرفاعي على ضرورة الخروج عن المناهج والأسس وأدوات النظر الموروثة للتفكير الديني، بوصفها «أنساقاً عميقة» وحدوداً نهائية، يعاد إنتاج الأسئلة والأجوبة ذاتها من خلالها كل مرة. إنها تعطّل العقلَ، وتسجن عمليةَ التفكير الديني في مداراتها المغلقة، ولا تكف عن التكرار والاجترار، تبدأ من حيث تنتهي، وتنتهي من حيث تبدأ. تبدأ مثلا من أصول الشافعي ولاهوت الأشعري لتنتهي بهما، وتنتهي بهما لتبدأ منهما.. وهكذا.

هذه اشارات لبعض فصول هذا الكتاب، ولم نستوعب فصوله الأخرى، وهو كتاب تخطى ما هو مكرر في الكتابات الاسلامية المماثلة: إن من حيث عنوانه، أو مضامينه، أو عناوين مباحثه، أو جرأته على قول ما لم يقله غيره، أوكشفه عن حدود حقل فاعليات الدين وآثاره الايجابية البناءة، وكيف انه لو تم إقحامه في حقول أخرى تنقلب وظيفته الى الضد، اذ يصير أداة للهدم لا البناء، وتنضب كل فاعلياته وآثاره الايجابية، كما تبرهن على ذلك صورته المتوحشة اليوم في تدين داعش والسلفية الجهادية، وكما يدلل على ذلك اختباره في فشل وفساد تجربة إسلاميي السلطة في البلاد العربية.

وينبه الرفاعي إلى أن: لا حل نهائي، لا جواب نهائي. ففي الأسئلة ليس هناك سؤال أخير. في الفلسفة ليس هناك مفهوم أخير. في الدين ليس هناك اجتهاد أخير. في الفكر ليس هناك رأي أخير. في العلم ليس هناك نظرية أخيرة.. بعض ما كان بدعة أمس أضحى سُنة اليوم. بعض ما كان هرطقة أمس أضحى ديناً اليوم. بعض ما كان كفراً أمس أضحى ايماناً اليوم. الناس يفتشون عن الذي ينوّمهم، من يوقظهم يدفع ضريبة موجعة، ذلك أن العقل شقاء، النوم خمول، بل هدوء ودعة.

وكأنه يوجز ما ينشده كتابه هذا إذ يكتب: نحن بحاجة لأن يعيد التفكير الديني تأسيس ذاته من أجلنا، أو نتحمل نحن مهمة (ضريبة) إعادة تأسيسه لنستعيد امتلاكه، وامتلاك حاضرنا ومستقبلنا، ونظفر بذواتنا. وذلك ما يجازف كتاب «الدين والظمأ الأنطولوجي» بالتجذيف باتجاهه. ولو كان لهذا الجهد أن يلخص بعبارة، فإنه مشروع إعادة تأسيس الخطاب: خطاب الله / الانسان.. خطاب الانسان / ذاته.. خطاب الانسان / الآخر.. الخطاب بوصفه فهما، ومعنى، ولغة.

يقول الرفاعي: (ان كل كاتب يكتب كتابا واحدا، ما قبله تمارين وما بعده تنويعات)، ولعل (الدين والظمأ الانطولوجي) هو هذا الكتاب الواحد، ما كتبه قبله تمارين، وما سيكتبه بعده تنويعات.



الدين بين الأيدلوجيا والأنطولوجيا

أسامة الشحماني[1]

صدر مؤخراً عن مركز دراسات فلسفة الدين كتابٌ جديد للمفكر الاسلامي د. عبد الجبار الرفاعي تحت عنوان «الدين والظمأ الأنطولوجي»، ولعلّ أوّل ما يشدّ المتلقي لهذا الكتاب هو عنوانه، لما يحمله مصطلح أنطولوجيا من سعة قد تصل أحياناً حدّ الالتباس. فالمصطلح، إذا ما نظرنا إليه داخل الحاضنة الفلسفية التي أنتجته وتجذّر فيها، وأخصُّ منها العقل الفلسفي الألماني، أخذت دلالته بالتمدد منذ أواخر القرن الماضي لتتخطى الترجمة العربية له: (نظرية الوجود المحض أو الكينونة)، وتخوض علوم المعلوماتية وهندسة النظم الرقمية، وخاصة على مستوى نسج العلاقات بين القيم والمفاهيم ذات الأرضيات والجذور المختلفة والكشف عن مشتركاتها الدلالية. على إنّ الكتاب لم يكن معنياً بتفكيك المصطلح أو تقعيد دلالته الفلسفية، وإن كان أثبت في أول صفحة منه ما يعنيه الظمأ الأنطولوجي داخل المتن: «هو الظمأ للمقدس، أو الحنين للوجود، إنه ظمأ الكينونة البشرية، بوصف وجود الإنسان وجوداً محتاجاً إلى ما يثريه، وهو كائن متعطش على الدوام إلى ما يرتوي به»[2].

---

(1) باحث ومترجم عراقي مقيم في سويسرا. مجلة الكوفة «تصدرها جامعة الكوفة»، العدد 10 (2016).

(2) الدين والظمأ الأنطولوجي، د. عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، 2016، ص 5.



الكتاب وثيقة لإحياء الإيمان، وهو بهذا المعنى ليس كتاباً أكاديمياً خاصاً بإقامة حدود المصطلح أو رصد مراحل تطوره، بقدر ما هو خطاب في مجالٍ فكري نوعي، توخى الروح والضمير، وحاورهما عبر العقل. على إنّ هذا لم يخل بمنهجية الكتاب، فقد بدتْ واضحة على فصوله السبعة، إذ رصدت الظاهرة الدينية وتباينها بين دين الإيدلوجيا ودين الأنطولوجيا من جهات مختلفة عبر حفريات معرفية في علوم التفسير والفقه والأصول. ولذا كان للكتاب منهجه الخاص، الذي تميّز بالرصانة والاتساق بين الفصول والمباحث، حتى وهو يقرن المتن بجزء مهم من سيرة الكاتب الشخصية، حيث قدّم فرشة للعلاقة الفطرية بالدين. وهي العلاقة الأكثر أصالة في التكوين الوجداني للإنسان، يقول: «ظلت التجربة الدينية لأمي منبعاً لا ينضب يستقي منه تديني. هي من غرست المنحى الميتافيزيقي الروحي الأخلاقي في حياتي، وإلى نمط تدينها، الفطري العفوي البريء الشفيف، يعود الفضل في رسوخ إيماني وتجذره، ومقاومته لأية مجادلات، أو مناقشات، أو إشكالات، أو مشاكسات، أو قراءات تشكيكية. وإلى تدين أمي أيضاً يعود الفضل في تجذّر الأخلاق في ضميري»[1]. ويكاد يكون الرفاعي في هذا الفصل أوّل حوزويّ، في حدود ما أعلم، يكتب بشفافية وصراحة عن جذوره ومكوناته العائلية والاجتماعية ومن ثمّ تشكّل وعيه الثقافي.

لم يسبق لي أن اطلعت قبل كتاب «الدين والظمأ الأنطولوجي» على بحثٍ أخذ على عاتقه تفكيك دلالات الدين والتعاطي معه بوصفه حاضنة ثقافية وفكرية ذات صفة دينامية متحولة ومتجددة، من دون المساس بالبعد الإيماني للإنسان. والنظر لعلاقة الدين بالفنون والآداب، وضرورة المنجز الإبداعي لحياة الانسان، من زاوية لا تضع بوناً بين الدين وميادين المعرفة، ولا تخضع الدين لاشتراطات المكتسبات المعرفية الإنسانية. فالفن عند الرفاعي لا ينفصل عن جوهر الحياة ولبّها، لأنّه يرفد حياة الكائن البشري بشيء من المعنى، غير أنه لا يمكن أن يكون بديلاً عن الدين، ذلك أن الفن يلوّن العالم بالجمال، أما الدين فيخلع هالةَ سحر على العالم، وهو بذلك يسافر بنا إلى خارج ما هو معيش ومحسوس ومادي جاف، في ما يحيطنا من عالم محدود، لننخرط في إيقاع موسيقى الوجود اللامتناهية[2]. ثمَّ فك الارتباط مع ما عُدّ بمرور الزمن من المسلمات الراسخة،كمقدمة لمساءلة الإرث التاريخي المتراكم

(1) المصدر السابق، ص 41.

(2) ينظر المصدر نفسه، ص 7-8.



من أصول وتفاسير حوّلت الدين إلى مادة للصراع. الدين الذي تحدّث عنه الرفاعي إصغاء لصوت الضمير، يحمل سمات الفطرة الإنسانية، ويفسح المجال للكشف عن الحاجة للمقدس، ولذا فإنَّ الظمأ للمقدس هو أحد أهم مباني الكتاب في التأسيس لحاجة الكائن البشري للدين. وبهذا المعنى يشكّل فهم الدين وتفسيره سمة ضرورية لوجود الإنسان، ذلك الوجود الطالب لكماله، إذ يصفه قوله: «الكل موجود نمط كماله الذي هو من جنس كينونته، ويتسق مع سنخ وجوده. الظمأ الأنطولوجي إنما هو الفقر الوجودي، وارتواء هذا الظمأ هو الغنى الوجودي. أي أن هذا النقص لا يكتمل إلاّ ببلوغ الكائن البشري طوراً وجودياً جديداً، يضعه في رتبة أعلى في سلّم التكامل الوجودي. الدين هو ذلك السلّم الذي يرتقي عبره هذا الكائن صعوداً للكمال، ويرتوي من خلاله ظمأه الوجودي»[1].

يكتسب الكتاب، خصوصيته وتفرده من محاور عديدة لا يمكن أن يخفى على القارئ المتمرّس رصدها داخل المتن وتلمس ما أفضت إليه من مساحات للتأويل. إلا إنّ النقطة المركزية التي دارت حولها كل مباحثه هي النأي بالدين عن سوح الصراع ونواميس الحروب على اختلاف أشكالها، فصله عن مظاهر التخبّط بين خيارات ضيقة، ومن ثمّ إنقاذه أو تحريره مما لحق به من عوالق لا تمت له بصلة ولا ينتمي إليها. ولقد شكل الكتاب بالنسبة لي شهادة براءة جامعة مانعة لا يشوبها النقص، انتشل فيها الدين والتدين، أنماطه ومظاهره، مما أقحم فيه من عوالم مترعة بالجهل والعنف والعبودية.

لعل أوّل ما يحفّز المتلقي لمتابعة القراءة الواعية، ومنذ الصفحات الأولى للكتاب: هو ما اشتمل عليه من زلزلة لطرائق فهم الدين، وإعادة ردّ الاعتبار إليه من دون الانتماء لتلك الحدّة والنسقية فضلاً عن أساليب الوعظ والإرشاد التي ينخرط فيها الأعم الأغلب مما يندرج تحت المدونة الفكرية الإسلامية من دراسات أخذت على عاتقها تناول علاقة الكائن البشري بالدين. وإذا ما قيّض لقارئ ما أن يطلع على الشحيح الذي كُتب في البعد الوجودي للدين، فإنّه سيواجه نصوصاً مكرورة اتبع أصحابها خطوات من سبقهم في مضامير وسياقات باتت مستهلكه في استدلالاتها وفي منظارها.

(1) نفسه، ص 6.



لا شك أن هناك ما لا يحصى من المقالات والدراسات التي اشترطت على نفسها تبنّي أدوات الحداثة في قراءة مفهوم الدين، ولكنّ كتّابها سرعان ما يؤوبوا راجعين لاتباع خطى من سبقهم أو إلى النقاط المشتركة في الفهم، ولاسيما حين يتعلّق الأمرُ بمناقشة مقدمات وفرضيات وضعها السلف، وأقرّها أو تأقلم مع صورتها النمطية من أعقبهم.

لقد برع الرفاعي في تشخيص مشكل الدين، حيث فكّك الصياغات الأيدلوجية التي أطاحت به، وأثبت عبر تناول سيد قطب وحسن البنا وعلي شريعتي وسواهم من روّاد الأدبيات البروتستانتية الإسلامية أن الأيدلوجيا أساءت للدين وأطفأت وهجه المقدس، «منذ حسن البنا غرق التفكير الديني في بلادنا في مسار خاطئ، حين عمد الاخوان المسلمون ومن اقتفى أثرهم، وترسم خطواتهم، وتبنى مفاهيمهم وآراءهم، فخلط ودمج ما هو مقدس بما يظهر ويتبدى لنا أنه مقدس، ما هو ثابت بما هو متغير»[1]. ومن هذا المدخل التفكيكي تناوش الكاتب نقد مسارات التفكير الاجتماعي وآليات التعليم، التي استنبتت تحت سطوتها أيدولوجيات مدمرة حوّلت الدين إلى ماكنة للإبادة. وهنا نطالع نقداً صريحاً لا يحتمل التأويل إذ يقول: «ما زلنا حتى هذه اللحظة نعيد صياغة عفلق وقطب، وكل تلك الشعارات المضللة المسكّرة، ونسقيها لأبنائنا، عبر منابرنا وفضائياتنا وحتى جامعاتنا. ما زال بعض أساتذة الشريعة والدراسات الإنسانية وربما الفلسفة في بلادنا يكررون ذلك، فيخدعوننا بحيل اصطلاحية وشقشقات لغوية، ومنحوتات لفظية موهمة، يسوقون فيها عقولنا إلى مقصلة، نغدو فيها مخلوقات مشوهة غير قادرة على الحضور في زمانها الخاص»[2]. ولذا فإن الحلول تبدأ لدى الرفاعي بالعودة للعقل وللأسلوب العلمي، وربما لا يوافقه في هذا المنطلق الكثير ممن يرفعون شعار الدين. ولكن غايته وسعيه لردم الهوّة الشاسعة، التي وضعتها الأيدلوجيا بين الإنسان والدين جعلته يعود بالتوجه الاصلاحي إلى الأصل أو البداية الصحيحة التي تبدأ لديه بالتعليم النوعي، «مالم يتم اصلاح التعليم في بلادنا، بكل حقوله وتخصصاته، لا يمكن أن نبدأ. لا يصنع مستقبلاً متطوراً آمناً لحياتنا إلا التعليم النوعي الحديث اليوم لأبنائنا. أتمنى أن ننتفض على أولئك المحترفين من الخطباء والوعاظ والكتّاب الذين يسقوننا الأوهام، ويخوفوننا من العودة للعقل، ويخدعوننا كل يوم، أتمنى أن نتأمل واقعنا، أتمنى أن

(1) نفسه، ص 244.

(2) نفسه، ص 243-244.



نتفحص مصيرنا، أتمنى أن نجرؤ على طرح تساؤلات كبيرة على أنفسنا، مثل: ما هي إضافاتنا للمعرفة البشرية منذ أكثر من خمسة قرون؟ ما هو إسهام أكثر من مليار وثلاثمئة مليون إنسان مسلم في أعياد التاريخ الحديثة؟ ما هي فتوحاتهم في حقل الاكتشافات والاختراعات العلمية؟ ما هي منجزاتهم في الفلسفة والعلوم الإنسانية؟ كم هو عدد المسلمين ممن حازوا على جائزة نوبل والجوائز المماثلة سنويا؟»[1]. كلّ هذه التساؤلات لم يحدث أن تحدّث عنها أو تبنّى أهميتها مفكر إسلامي بهذه الصراحة والمباشرة الصادمة أحياناً، ولا أظنني مبالغاً إذا قلت إنَّ منهم من لا يحبذ أن يطرق مثل هذا الكلام مسامعه.

ومن بين أهم ما وقف عليه الكتاب في سياق تحليل البنى الفكرية للجماعات والأحزاب الإسلامية، هو طبيعة تفاعلها مع فردية الكائن البشري. كيف تجاهلته وطمستْ هويته الشخصية، لحساب الجماعة، إذ أخذت تتعاطى مع الفرد بوصفه عنصرًا ليس له أن يوجد إلا في لحظة ذوبانه في مركّب الجماعة. وكأنَّ الإنسان لا حق ولا حرية له في أن يوجد مستقلاً بذاته خارج هذا الإطار. وما نجم عن ذلك من اضمحلال في القدرة على الإبداع الّتي هي فرديةٌ دائمًا، لأنَّ «النسخ المتماثلة من البشر عاجزةٌ عن اختراق السائد، وابتكار أيّ شيءٍ خارج ما هو مألوف. ولا قدرة لدى النسخ المتماثلة تمكّنها من أن تتخطّى ما هو شائعٌ، فكلّ ما تنجزه إنّما هو محاكاةٌ لما هو مكرّرٌ دائمًا»[2].

ولابد من الإشارة هنا إلى لغة الكتاب، إذ امتازت بالرشاقة والاكتناز المعرفي، فضلاً عن أمطار الأدب التي هطلت عليها، فجعلتها رائقة ندية حتى في تناولها لأكثر المقولات الفلسفية تجردا وجفافاً. ومن ذلك تناوله للأصول والمنابع التي تعود إليها مناهج التشدّد، التي تتبعها الجماعات الإسلامية. ثمّ أسباب وقوف مقولاتها وشعاراتها وأساليب تربيتها لأتباعها على إنّ واجب البشر في الحياة هو: «الامتثال لما يؤمر به، والتنكّر لذاته، والذوبان في المركّب، والكفّ عن أيّة محاولةٍ لاستبطان الذات، واكتشاف فضاءات ومديات عالمها الجوّاني.»[3] وهنا يجد القارئ نفسه أما الخطر الذي يحمله تفشي روح القطيع في المجتمع وسيادة الشخصية النيابية ومنطق الجماعة، الذي يغيّب بطبيعة الحال قدرات الفرد كفرد وروحه الإبداعية.

---

(1) نفسه، -246 247.

(2) نفسه، ص 21.

(3) نفسه، ص 17.



ولم تكن فكرة التجديد في البنى والمسلمات بغائبة عما حرصت فصول الكتاب على طرحه من حلول وبدائل اتسمت بروح الحداثة لعلاج التفكير الديني المأزوم. وهي حلول لم تتوانَ عن العودة إلى الأسس أو لنقاط الانطلاق، فالبحث اللغوي عند الأصوليين والفقهاء كما يراه الرفاعي بلغ سقفا توقف عنده، وما يقال فيه ليس قولاً جديداً، وانما هو شروح وتعليقات وشروح للشروح، وتفاصيل في التشعبات، وتفريعات داخل الفروع. ما يعدنا بأفق جديد، هو استيعاب المعطيات الراهنة في الألسنيات والهرمنيوطيقا وعلوم الدلالة والرموز، وتوظيفها في الدراسات الدينية[1].

ختاماً أقول إنّ الدين الذي جردته الأيدلوجيا من حيويته وجعلته خافتاً لا يخدم سوى مشروعها، قدّم له الرفاعي في هذا الكتاب مشروعاً متكاملاً لبعث الحياة فيه من جديد. وهذه هي المرة الأولى التي أقرأ فيها، بالعربية، بحثاً فكرياً يثير قضية الدين، جوهره، وماهية المقدس فيه، ثمَّ أزمة الإصلاح الديني من دون أن تواجهني على امتداد فصوله ومباحثه جملةٌ وعظية واحدة أو فكرة سطحية من شأنها أن تضعف ما ربطني بالكتاب من وشائج ابتداءً من متعة المعرفة مروراً بمهارة الحفر في التراث، وليس انتهاءً بلذة السفر مع لغته الشفافة.

---

(1) ينظر ص 230 وما بعدها.



نحو عقلانية دينية.. الرفاعي أنموذجا

د. رسول محمَّد رسول[1]

وسط خراب اللحظة، وموت الإنسان على نحو مجاني، وضياع الأوطان في مطلع القرن الحادي والعشرين، يستعيد العقل الفلسفي وظائفه الممكنة كبارقة أمل تعكس حيوية التفكير البشري في مواجهة كل تلك الهزائم الوجودية، وهي استعادة لا يخوضها سوى مفكِّر تنويري يُدرك مجرى الوجود بكل تفاصيله؛ يُدرك اليومي كما الكوني، ليس بعيداً عن صيرورة الفكر وتحولاته، ولا عن الواقع ومجرياته وكذلك عن مآلاته، وتلك استعادة لا تتم إلاّ بإعادة بناء العقل البشري، عبر تحليل واقعه المعرفي والوجودي، وتبيان عوائق اشتغاله، وكشف مضادّات أدواره المعرفية والوجودية.

منذ عقود عدّة، يشتغل المفكِّر العراقي الدكتور عبد الجبار الرفاعي في مجالات المعرفة النظرية والعملية. وفي خلال عشرين عاماً مضت بلور مشروعه الفكري في تجديد التفكير الدِّيني مستعيناً بـ (العقل) كونه قدرة نظرية - عملية في آن واحد. ويمثل ذلك تحولاً في المشهد الفلسفي والفكري العراقي، كما يمثل تحولاً في مشهد التفكير الفلسفي في الدِّين، ليستعيد تلك الجذوة الفكرية التي مارسها أسلافنا الفلاسفة العرب والمسلمون عندما قاربوا بين الدِّين والفلسفة أو بين الإيمان والعقل،

---

(1) باحث وناقد عراقي. الصباح 2016/ 5/ 25



ولكن برؤية لا تغادر حراك ما يجري في صميم الحياة والوجود على نحو تاريخاني، ولذلك تكتسب تجربة الرفاعي أهميتها التأريخية كما المعرفية في آن.

يستأثر التفكير الفلسفي في الدِّين باهتمام الرفاعي، وهو أرضية أنطولوجية شاملة يتفكَّر عبرها العلاقة بين الفلسفة والدِّين أو العقل والإيمان أو المعرفة والواقع. ولذلك، يعتقد بأن التساؤل أو التسآل حالة مطلوبة لدفع الانغلاق بعيداً عن حرية الإنسان في التفكير؛ فليس «هناك سؤال أخير، وفي الفلسفة ليس هناك مفهوم أخير، وفي الفكر ليس هناك رأي أخير، وفي العلم ليس هناك نظرية أخيرة، وفي الدِّين ليس هناك اجتهاد أخير»[1].

فتح أبواب الأسئلة والتسآل هي طريقة فلسفية كون الإنسان في حدِّ ذاته هو كائن تساؤلي، لكن أسئلة هذا الكائن ستذهب هباء منثور المصير إذا ما جرت في حقل معرفي لا يتساوق معها. وفي تجربة الرفاعي بدت (فلسفة الدِّين) خير حقل للمضي قدماً في تجديد الحال الوجودي والمعرفي معاً. ولذلك هيّأ مجاله عندما غامر «باجتراح تفسير لا يخشى توظيف معطيات العلوم الإنسانية والمعارف الجديدة في قراءة النِّصوص الدِّينية، ولا يمتنع من الإفادة من خبرة فلسفة الدِّين الحديثة والمعاصرة في الكشف عن جوهر الدِّين، ونمط التجارب الدِّينية»[2].

تبدو العلاقة بين الدِّين والفلسفة محورية في تفكير الرفاعي تلك التي تتجلى في خيمة فلسفة الدِّين، ما يعني أن التفكير الفلسفي في الدِّين ليس ترفاً فكرياً إنما ضرورة واقعية ومعرفية؛ فحين «يموت التفكير الفلسفي تموت العلوم والمعارف، كذلك تتعطل الدراسات الدِّينية عن الإبداع حينما يموت التفكير الفلسفي في الدِّين، ولا يمكنها الخلاص من التكرار والاتباع. لقد تعطَّلت العلوم والمعارف في عالم الإسلام لحظة تعطُّل التفكير الفلسفي»[3].

إن العودة إلى (الدِّين) لدى الرفاعي تبدو مبرَّرة لأهمية هذا القطاع الروحي والفكري في الحياة والوجود مثلما هي أهمية العودة إلى (الفلسفة) التي تمنح التفكير

---

(1). (لا خلاص إلا بالخلاص من أدلجة الدين)، حوار رحيل دندش مع الدكتور عبد الجبار الرفاعي، موقع مؤمنون بلا حدود الإلكتروني، الرباط، مارس، 2015. منشور ضمن كتاب: (عبد الجبار الرفاعي: الدين والظمأ الأنطولوجي، ص 232، مركز دراسات الدين - بغداد ودار التنوير، بيروت، 2016).

(2). نفسه، ص 232.

(3). نفسه، ص 234.



الدِّيني حياته ونبضه. وفي سياق التفكير الفلسفي في الدِّين، وفي سياق العقلانية الدِّينية، تأتي أهمية الدِّين الضرورية؛ فالدِّين «منطلق أيّة عملية للنهوض والتنمية والتحديث في مجتمعاتنا يكون رأسمالها ومادتها المحورية الشخص البشري؛ فالدِّين هو المنبع الأساس في بناء حياته الروحية، وتطهير حياته الأخلاقية، وحماية الكائن البشري من الاغتراب الكوني، والقلق الوجودي، والعبثية، واللامعنى، بإرواء ظمئه الأنطولوجي للمقدس»[1].

هكذا تبدو المهمة المحورية للدِّين إنما هي «إرواء الظمأ الأنطولوجي للكائن البشري»[2]. وكذلك «إنتاج المعنى، فنمط إنتاج الدِّين يرتبط بالمعنى، أي إنه يخلع المعنى على ما لا يمكن أن تمنحه الوسائل والأدوات الأخرى التي يمتلكها الإنسان معنى»[3].

لقد تعرَّض الدِّين بوصفه نهوضاً، تعرَّض إلى القمع، وبوصفه منبعاً إلى الردم، وبوصفه إرواء إلى النضب، وبوصفه معنى إلى التحريف والقمع، وتلك إشكاليات الدِّين عبر التأريخ، خاصة في الراهن المعاصر؛ حيث «رحلته الجماعات الإسلامية إلى الأيديولوجيا، وحوَّلته إلى وقود يحترق في عربة السياسة، وزجته في الدولة، فأفشلت الدولة، وأمرضت الدِّين، وأفسدت رسالته»[4].

إن محاولة التخلُّص من كل تلك الإشكاليات إنما يبدأ من وضعها على مسطرة التساؤل الفلسفي عبر حقل معرفي هو (فلسفة الدِّين). على إن حقلاً من هذا النوع لا بد له أن يتوسَّل التفكير الفلسفي طريقة له، وذاك لا يمكن أن يكون من دون إعمال دور العقل، وإحياء مكانته، وتشغيل فاعليته بطاقة قصوى، فالعقل، ومن منظور الرفاعي، حقيقة موضوعية؛ فهو ليس مفارقاً أو متعالياً أو متجاوزاً للعالم الموضوعي نحو آفاق ماورائية غير منظورة ولا محسوسة أو مشعور بها، لذلك لا يجب عد العقل «مستقلاً عن الواقع، وليس خارجاً على التاريخ، وليس ناجزاً نهائياً ساكناً، إنه في حالة تفاعل متواصلة مع البيئة المحيطة، ومع كافة أشكال المعقولية السائدة في عصره»[5].

---

(1). نفسه، ص 231.

(2). نفسه، 232.

(3). (تحديث التفكير الديني)، حوار مولاي أحمد صابر مع الدكتور عبد الجبار الرفاعي، مجلة يتفكرون الإلكترونية، الرباط، خريف 2013. منشور ضمن كتاب: (عبد الجبار الرفاعي: الدين والظمأ الأنطولوجي، ص 262، مركز دراسات الدين - بغداد ودار التنوير بيروت، 2016).

(4). لا خلاص إلا بالخلاص من أدلجة الدين)، ص 232.

(5). نفسه، ص 210.



إن العقل، بل والتفكير العقلاني الذي تعدُّ الفلسفة خليلته ومنبعه، بحسب الرفاعي[1]، يعاني من عوائق ومعيقات تعطِّل دوره وتلجم فاعليته في الوجود اليومي والمعرفي للإنسان وحراكه التاريخاني؛ منها: (الأسطورة) بوصفها عائق إجهاض للعقلانية، و(الأيديولوجيا) بوصفها العائق الأخطر، ومنه أدلجة الدِّين فيها. و(الصنمية) حيث الرغبة العارمة بنحت زعيم سياسي أو غيره يراد له أن يُعبد، خاصة عندما يتحوَّل المفكِّر إلى صنم، وقتئذ يكف العقل عن التفكير. و(الشَّغف بالماضي) حيث الحنين المرضي الذي يجهض التفكير الفلسفي[2].

إن التفكير العقلاني الذي يتوسَّل (العقل) كخلٍّ له، لا بدَّ أن يودي بهذه المعيقات التي تعطِّل عمله، وتلجم التفكير الفلسفي عن ارتياد دوره في الحياة والوجود. ولذلك يتطلب تجديد التفكير الدِّيني المؤسَّس على رؤية فلسفية عقلانية تفكيراً أبستمولوجيا جلي المنحى، ومهمة من هذا النوع، وبحسب مشروع الرفاعي، تحدث الآن نقلة نوعية في تأريخ التفكير الفلسفي العراقي، بل تحدث قطيعة معارفية (إبستمولوجية) مع موروث فلسفي عراقي معاصر عطل دور العقل (ياسين خليل أنموذجاً منذ عام 1970)، كما إن قطيعة من هذا النوع نراها تؤسِّس لرؤية فلسفية تنصرف إلى قطاع معرفي غاية في الأهمية والخطورة ألا وهو قطاع الدِّين - المعرفة الروحية، وقطاع الدِّين - التجربة الوجودية، فالغاية من كل ذلك هي التصالح مع (الدِّين) بتفكير عقلاني يتوسَّل تفكُّر الدِّين بالعقل، وتدشين مرحلة جديدة في النظر إليه نظرةً عقلانية بوصفه منتجاً لمعنى واقعي المصب؛ ذلك أن «المعنى الذي يخلعه الدِّين على الحياة؛ حياتنا نحن البشر، يتوقف، في تفسيره وأبعاده وشموله ومجالاته، على رؤيتنا للوجود البشري ومعناه وحدود إمكاناته»[3]. ما يعني أن الإنسان يمثل أهمية كبرى في مجرى أنطولوجيا الدِّين، فهذا الأخير ليس متعالٍ في برج روحي مفارق لكل ما هو محايث، بل هو دين حياة وعمل وتفكير يطلب دائماً من البشر التفكُّر في حالته، ليس بعيداً عن المخلوق البشري بوصفه حالة أنطولوجية تفتقر إلى المقدَّس المنزه من مثالب التفكير الأسطوري والأيديولوجي والصنمي وتقديس الماضي المغلق.

---

(1). (تحديث التفكير الديني)، ص 256.

(2). (لا خلاص إلا بالخلاص من أدلجة الدين)،، ص 209، ص 210، ص 211، ص 212، ص 228.

(3). (تحديث التفكير الديني)، ص 261.



في الحاجة إلى سقراط

د. عماد الرفاعي[1]

لا أرى نفسي أهلا لتقييم المشروع الفريد الذي تصدى العلامة عبدالجبار الرفاعي للاشتغال عليه، ولكني اتحدث كمتلقٍ ضمن طبقة المثقف الديني، وأنقل انطباعاتي وتفاعلي وأحاسيسي العفوية المباشرة عند مطالعاتي لما يكتبه الرفاعي أكثر من مرة.

أخذ مشروع الرفاعي على عاتقه تصحيح المسار لرسالة الدين في الحياة بعد أن ضاعت مقاصده، وتلاشت روحيته، وأغرقته السياسة في ثرثراتها ودهاليزها المظلمة، وأفرغته من الروح والمعنى.

كان المتدين يعيش الرعب من صورة نمطية رسمتها الأفكار السائدة عن الإله، لتجعل صورته الوحيدة صورة لحاكم قاهر يبطش، يبحث عن الزلة لعباده كي يصيبهم بعقابه، لا منبعا للحب والرحمة والسلام، وصارت العلاقة معه في الفهم الديني الشائع علاقة توجس وقلق وخوف فقط، ولم نفهم أن هناك علاقات أخرى مع الله أهمها علاقة الحب والرحمة والشفقة. غابت علاقة الحب والرحمة والشفقة عن سلوكياتنا رغم أن النصوص تزخر بها.

ونتيجة لتوهم العيش في هذا الكون (البوليسي) المفترض، بدءا من الإله فما

(1) شاعر وكاتب عراقي، وطبيب مختص بجراحة الوجه والفكين. اسلام مغربي 12 – 6 – 2016.



دون، سادت ثقافة القهر والبطش، وشاعت أخلاقية القسوة، وصار المتدين في العادة لا يتعامل مع الواقع إلا بمنطق العقاب والوعيد، وحين رأى تمرد الآخرين، أما لعدم قناعة أو لضعف إرادة، على ما ألزم نفسه به، صار هاجسه ترقب ساعة التشفي بهؤلاء، كي يحصل على ما يراه مكافأة على جلده لذاته، ولفرضه أنواعا من الحرمان على نفسه. ظل المتدين يبحث عن الساعة التي يناله فيها التكريم والثواب، وتنال الآخرين العقوبة والعذاب، فماتت مشاعره تجاه معاناة الآخرين، واندثرت نزعته الإنسانية.

لذا فقد كانت بنا حاجة إلى كتاب ينقذ النزعة الإنسانية في الدين. وكنا (ظامئين) فعلا لكتاب ينبهنا الى (ظمئنا) الأنطولوجي.

كنا نبحث عن الروح التي أسرها جمود الاستدلالات المعتادة، والقوالب الفكرية العتيقة، وعن المقاصدية التي ضيّعها الانهماك في التفاصيل الهامشية وغير الجوهرية، ونعاني من تضخّم المطالب التي قد تملأ عقل الإنسان، لكنّها لا تملأ قلبه بالنور، على حد تعبير السيد الشهيد محمد باقر الصدر... كنا متحيّرين فيما يرفضه الوجدان بينما يبرّره زائف البرهان، في جو من السفسطة المعاصرة، ونشعر بوجود خلل ما في منظومتنا الفكرية، ولكن تشخيص ذلك الخلل كان عسيرا، بسبب حُجُب المصادرات العديدة التي نادرا ما تخضع للتحليل أو يجرؤ أحد على المساس بها. كنا بحاجة ماسة الى «سقراط جديد»، يؤسس طريقة جديدة في التفكير، ويؤشر لنا بهدوء إلى مواضع الخلل. المهمة الأولى كما يعلمنا سقراط هي أن تعود الذات لذاتها لتكتشف عوالمها، ذلك أن مفتاح الفلسفة حسب رأيه هو: «إعرف نفسك». لا بداية عند سقراط إلاّ باكتشاف عوالم الذات.

مع عبدالجبار الرفاعي نصغي لصوت سقراط جديد، فقد بدأ كتابه: «الدين والظمأ الأنطولوجي» بفصل يتحدث فيه عمّا اصطلح عليه: «نسيان الذات»، في ثقافتا وتربيتنا. شرح في هذا الفصل كيف أن التربية والتعليم والتثقيف في العائلة والجماعات والأحزاب والمنظمات لا تنشد إلاّ محو الذات، إذ تشدد على صهر الفرد في بوتقة الجماعة، وطمس هويته الشخصية.

استهل الرفاعي فصل نسيان الذات قائلاً: «يولد الإنسان بمفرده، ويحيا بمفرده، ويموت بمفرده، ويتألّم بمفرده، ويشعر بالخطيئة بمفرده، ويستفيق ضميره بمفرده، ويؤمن بمفرده، ويلحد بمفرده. ويجتاحه بمفرده أيضًا: القلق، اليأس، والاغتراب، والضجر، والسأم، والألم، والحزن، والغثيان، وفقدان المعنى، وذبول الروح،



وانطفاء القلب، والسوداوية، والعدمية، والجنون... إلخ. لا تبدأ الحياة الإنسانية الحقيقية إلّا عندما تتحقق وتوجد الذات الشخصية، وهذه الذات لا تتحقّق من دون الفعل، فالوجود الإنساني لا يصل إلى الامتلاء إلّا بالفعل وحده. الذات البشرية وجودها وصيرورتها الحرية، وحيث لا حرية تنطفئ الذات. الحرية ليست أمرًا ناجزًا قبل أن نشرع بتحقيقها، وجود الحرية يعني ممارستها. الحرية لا تتحقّق بعيدًا عن مسؤولية الفرد تجاه ذاته. لحظة تنتفي الحرية تنتفي الذات، إذ لا تغتني الذات وتتّسع وتتكامل إلّا بالحرية».

لقد أعمت أدلجةُ المعرفة عقولَنا عن اكتشاف الذات، والانفتاح على الآخر ومعرفة نقاط قوته، وعن مراجعة افكارنا ومسلّماتنا.كنا بحاجة إلى من ينقذنا من التفكير المؤدلج، الذي أفرزته الأدبيات الأصولية، التي تربّى عليها أغلب أبناء الأجيال المتدينة، منذ زمن ما يعرف بالصحوة الإسلامية إلى الآن، وأن نسعى إلى تفسير العالم قبل التفكير في تغييره على حد قول الدكتور الرفاعي.

في مثل هذا الجو المتوتر، كنا نرى الاختلاف المذهبي ضلالا، والتصوف انحرافا، والعقلانية تجديفا، والاحتكام الى العلم هرطقة، والانفتاح على بقية الأديان شبه ارتداد..كأننا لا نزال نعيش في زمن محاكم التفتيش وصكوك الغفران.

كل فئة تنكفئ على نفسها محاولةً الحفاظ على كيانها من الانشقاق والتشظي، مثقفة على أبلسة الآخر والقطيعة معه، وتغليب منطق المؤامرات والنوايا السيئة، فضاعت بذلك فرص الانفتاح والتلاقح والتواصل.

كنا نتمنى استعادة واستلهام جمال النصوص الأولى التي أهدرت كرامتَها النصوصُ الثانوية، وقيّدها تعسّف التأويلات والشروح والحواشي، الصادرة في إطار تاريخي معين، وبقينا نجترّها ونكرّرها، ونحن نحسبها نهاية العلم وخاتمة المعارف.

كنا ومازلنا نعيش صراعا مع العصر وثقافته، وغربة عن العالم المعاصر، بسبب التقديس المطلق لكل مفردات التراث والاستغراق في الماضي. لبث سقف المسلّمات شديداً جدا، وكان عددها كبيرا جدا، لا يُسمح للتفكير أن يتجاوزها أو أن ينفذ لأعمق منها.

نعم، كنا مع المصلحين أحيانا، لكن بشرط أن يكون إصلاحهم حركة تنتمي إلى الماضي الذي لا يُقلق أحدا، أو أن يكون ضمن حدود مرسومة تحددها المؤسسة



التقليدية، أما الالتحاق بمُصلح لا يزال يعمل فقد أمسى محاصرا بكثير من هواجس الشك، ودعوات التضليل والإقصاء والتسخيف، والتهم الجاهزة، حتى يسارنا كان يمينا في واقعه، بعد أن تحول اليسار القديم الى يمين بمقاييس عصرنا، وتجمّد الإصلاح عند لحظة تاريخية محددة.

باختصار، لقد أفلسنا روحيا وأخلاقيا، وأُحرِجنا عقليا، وكنا بحاجة الى من يضرم فينا جذوة العشق، ويعيد للروح حيويتها وبراءتها وعفويتها، ويُرجع للدين رسالته وألَقَه، ويعطي للعقل دورَه المنشود في النقد والتساؤل والغربلة.

يضع الرفاعي في مشروعه خارطةَ طريق لحلّ الكثير من هذه الإشكاليات. ويقدّم محاولة واعدة لتجديد التفكير الديني في الاسلام.كتابه الجديد «الدين والظمأ الأنطولوجي» نص رؤيوي مكثف، نثر مكتوب بكلمات الشعر. يحتاج إلى شروحات عديدة لا تسعها عدة مقالات، لكنه مع ذلك مكتوب بلغة سهلة ممتنعة، الكلمة حساسة، والعبارة في الكثير من مقاطع الكتاب تحيل إلى شذرات كشذرات الحكماء والعرفاء. من هنا يتطلب هذا الكتاب أن نتذوقه، لا أن نتعقله فقط. نص الرفاعي يختصر بطرحه مفاهيم وقواعد جديدة للتفكير، والبناء الروحي والأخلاقي والعقلي، لكن ما ينبثق من تطبيقها على المصاديق سيكون كثيرا وثريا.. أفكاره مبتكرة عميقة، وتعابيره أدبية رشيقة.. ولعلي لا أبالغ لو قلت ان كتاب «الدين والظمأ الأنطولوجي»، هو بمثابة مانفستو manifesto لتحديث التفكير الديني في الاسلام، إن كُتِب لهذا النص النجاح والاستمرار، ربما يصلح أن يصبح منعطفاً يؤشر لولادة نمط آخر في قراءة وتفسير النصوص الدينية، وكأنه يبشر بولادة مرحلة جديدة في التدين وفهم الدين.

لقد أنهك أرواحَنا دينٌ يحترق بماكنة السياسة، أنهك أرواحنا دين يبدو فيه الله عدوا للحب والجمال والفرح والسلام، أنهك أرواحنا دين يضعنا في معارك مزمنة مع خالقنا، أنهكت أرواحنا صورةُ الاله المحارب الدموي. ببراعة، يحررنا الرفاعي من هذه الصور المخيفة لله، ويرسم لنا صورة كلها حب وخير ورحمة وجمال وفرح وسلام.

هذا الكتاب الذي هو «رسالة في الايمان» حسب تعبير مؤلفه، يشدد على أنه: «لا يعد بإجابات نهائية، انما يعنى بإثارة الأسئلة واستفزاز العقل»، وكما يحدّثنا التأريخ، فقد انتعشت الفلسفة قديما عندما بدأ سقراط يثير المشكلات، رغم أنه - كما يقول



أرسطو - لم يضع لها الحلول، لذا فإن ثقافة التساؤل أعظم نفعا من ثقافة الحلول الجاهزة.

ورغم أن الرفاعي قدّم في أكثر من موضع أجوبته لإشكاليات معينة، إلا أنه نجح أيضا في الترويج للتساؤل كقيمة مهمة ومحترمة بل وضرورية، وتخليصه من وصمة الاستخفاف التي يصمه بها الدوغمائيون. لذلك يشدد على رعاية حق الاختلاف، وفتح باب مراجعة المسلّمات وعدم التوقف عن طرح الأسئلة، وعلى التخلي عن المنطق الوثوقي الذي يستهدف قسر الآخر واكراهه على إيمان معين، ويوضح أن الايمان والتجربة الروحية هما ما يعيشهما الانسان فعلا لا ما يلقّنه تلقينا.

يعترض المؤلف على ما يسميه لاهوت الفرقة الناجية الذي ينتج نزعة الاستعلاء والتفوق على الآخر، ويرى أن لا خلاص الا بالتخلي عن هذه الفكرة، والتأسيس للاهوت جديد هو لاهوت التعددية، الذي سيكفل إمكانية التعايش السلمي بين مختلف الأديان والمذاهب والفرق والاتجاهات الفكرية. لاهوت الفرقة الناجية يجعل الطريق الى الحق طريقا واحدا يرثه المرء من أبويه ومجتمعه، ولا يفكر أن يحيد عنه، فيحاول أن يراكم ما يؤيده، ويتجاهل ما يعارضه. هذا اللاهوت لن يسمح لمعتنقيه في الغالب بمراجعة الأفكار وغربلة المواقف والبحث المجرد عن الحقيقة ومعرفة أبعادها ووجوهها المتنوعة. هذا اللاهوت حجاب يحول دون اكتشاف المنجز المعرفي للآخر، أو التفكير في أن لديه منجزا، بل سيقطع الطريق منذ البداية على كل محاولة من هذا النوع ملوّنا العالم بلونين لا ثالث لهما. ويقدم دائما أجوبة جاهزة وتصنيفا نهائيا، تحددهما رؤية واحدة للعالم، ووجهة نظر منفردة وضيقة في فهمه وتفسيره.

في الكتاب يقدّم المؤلف قراءة نقدية لما يسمى بـ«البروتستانتية الاسلامية» التي عملت على تديين الدنيوي حسب تعبيره، ويركز على دور المرحوم الدكتور علي شريعتي في ذلك، وقد نقده بصورة قد تكون قاسية نوعا ما، حيث يرى أن له الأثر الكبير في «ترحيل وظيفة الدين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا». يناقش الرفاعي المرحومَ شريعتي بوصفه مثالا مهما ومؤثرا لأدلجة الدين.

قام أيضا بتحليل مايفعله الانتماء الايديولوجي من «تنميط» للكائن البشري، وما يؤدي اليه ذلك من ضياع لهويته الشخصية، وخلق ما اسماه بالشخصية المستعارة، مضافا الى تفشي التعصب لفكر الجماعة، وقتل القدرة على الابداع لدى الفرد،



بسبب ما تمارسه الجماعات الأصولية من محاولة إنتاج نسخ مكررة بلا ملامح للمنتمين لها.

عندما تتحول الثقافة والمعتقدات الى أيديولوجيا، تُختزَل وظيفة الدماغ في الدفاع عن الدوغماءات، ويتهمش الطلب الموضوعي للحقيقة، وتتكرس الاصطفافات على حساب حيادية البحث، وتسود الحلول الترقيعية للمشاكل الفكرية، والتي تستهدف الحفاظ على الكيان الأيديولوجي بالكامل على حساب الحلول الجذرية، بل تُخفى بعض الحقائق بسبب هواجس الخوف على الهوية، ويصير الانسان عند تقييمه لفكر معين أمام واحد من طريقين فقط، فأما القبول المطلق، وأما الرفض المطلق، من دون أن يرى منطقة وسطى بينهما، ويصير الاستدلال تابعا للايمان لا العكس.

ربّما كان للتفكير الأيديولوجي مبرراته في زمن صراع الحضارات، بسبب ما يؤديه من دور تعبوي تفرضه طبيعة هذا الصراع، لكننا نحسب اليوم أن عصر الأيديولوجيا قد ولّى، بعد أن أتيحت الفرصة لأغلب هذه الاتجاهات، يسارا أو يمينا، لأن تأخذ فرصتها في إدارة الحياة واصطدمت بالواقع عند التطبيق، وواجهت إشكالات ليست بسيطة أبدا.

يختصر المؤلف تشخيصه لواحد من أهم أسباب شيوع الفهم السلفي للدين، وإنتاج خطاب العنف والتحجر، وغياب النزعة الانسانية في الخطاب الديني المعاصر، في مفهومين يعبّر عنهما بـ«توثين الحروف، واهدار المقاصد»، على اختلاف درجاتهما شدّة وضعفا بين المذاهب المختلفة، ويضيف لذلك سببا آخر: هو الجمود على ما خلّفه السلف، والخضوع الكامل لأدوات ومناهج الفهم المتوارثة، التي يرى أنها بحكم إنتاجها وصيرورتها في سياق إطار زمني غابر لم تعد مناسِبة لعصرنا، ويؤكد على مسألة بالغة الأهمية هي أن تجديد المعرفة الدينية يتطلب إعادة النظر في البنى التحتية العميقة المولِّدة لهذه المعرفة، والموجِّهة لدلالات النصوص، والتي تكوّنت في ظل ظروفها الخاصة التي تختلف عن ظروفنا بالتأكيد، فليس التجديد في نظره مجرد بضعة فتاوى تصدر هنا او هناك لتُخالِف مشهور الفقهاء، بل التجديد يقتضي إعادة النظر في مناهج التفكير والبحث والنظر والدراسة للنصوص الدينية، والاستعانة في سبيل ذلك بإنجازات العلوم والمعارف الانسانية الحديثة المختلفة وفتوحاتها، ويشير إلى أن علماء المسلمين قد مارسوا ذلك في الماضي، فاستعانوا بالمنجزات الفكرية والفلسفية للأمم السابقة عليهم، حتى أدخلوها في



بنية علوم الدين، ولم يخشوا من الاتهام والحكم عليهم بممالأة الكفار بسبب ذلك، رغم حدوث معارك فكرية بين الحين والآخر، كهجمة الغزالي على الفلاسفة وردّهم عليه، وذلك على عكس الحال السائدة الآن في دراسة وتدريس الدين، حيث يسود التوجس من كل ماهو غربي تقريبا، إلى أن وصل الحال إلى نتائج العلوم التجريبية، التي شنّ عليها بعض رجال الدين حملات شعواء، مفتشين فقط عن نقاط الضعف ومحاولين ما استطاعوا التقليل من أهميتها ومنجزها الهائل، حتى صار ذلك قاعدة للتعامل معها عند الكثير من قواعدهم الشعبية.

يخلص الرفاعي الى ضرورة تقديم قراءة جديدة للاسلام، عن طريق الأخذ بعين الاعتبار السياق الزماني والمكاني التاريخي للاحكام، وعلى أن تغيّر الزمان يفضي لتغيّر الحكم، ويضرب أمثلة على هذه الأحكام، كالرق والإماء وأهل الذمة والجزية والردة. وهذه المنهجية الجديدة لو طبقت فإنها سوف تغيّر الكثير من فهمنا للدين، وتجعله أكثر تصالحا مع متطلبات العصر والضرورات التي يفرضها تطور العلوم والمعارف البشرية.

رغم ان الرفاعي مفكر ديني وُلِد من رحم المؤسسة الدينية الرسمية «الحوزة»، وخلافا للنظرة الشائعة السلبية لمعظم رجال هذه المؤسسة عن الفن، لكنه يصرح بأن الفن يصنع معنى للحياة كما يفعل الدين، وإن كان لكل منهما مجاله ودوره المستقل. بل إن للفن دورا في إحياء البعد الروحي في الإنسان وإثرائه.

يبادر المؤلف بالرد على شبهة قد ترد على ذهن القارئ بأنه يدعو لدين لا يناله الا خواص الناس كالمتصوفة والعرفاء، فيوضح أن تلك الطبقة العميقة للدين - الدين الانطولوجي لا الايديولوجي - تتذوقها حتى العجوز الفلاحة الأمية، وقد سرد هو في الصفحات التي كتبها عن سيرته الذاتية كيف أن: «تدين أمه الفطري العفوي البرئ الشفيف غرس الايمان في روحه، واليه يعود الفضل في ترسخ إيمانه وتجذره»، ويستشهد لذلك بقصة جميلة من قصص المثنوي، حول أحد الرعاة الذي كان يناجي الله بعفوية وبراءة وصدق ملهم، لدرجة أن النبي موسى (ع) رأى في كلمات مناجاته سوء أدب مع الخالق فوبخه لذلك، قبل أن يبين الوحي لموسى أن تلك المناجاة مقبولة عنده تعالى، بل ويعاتبه على توبيخه ذلك الراعي المسكين بسبب كلماته العفوية تلك.

في ضوء ذلك يمكننا كذلك التمييز بين نوعين من التشيع مثلا، التشيع الفطري



المرتكز في الوجدان الشعبي الذي توارثه الناس البسطاء جيلا بعد جيل، والتشيع الغنوصي الباطني المتأثر بظاهرة الغلو، والذي يستعير الكثير من مقولاتها ويروّج لطريقة باطنية في التفكير، تربط كلَّ شئ بأسرار مزعومة لا يعلمها إلا الخواص، والذي انتشر مؤخرا عن طريق الكثير من رجال المؤسسة الدينية والمحسوبين عليها، والذي يثقف أيضا على الطائفية بحماس شديد، بدعوى الخوف على الهوية التي هي أكبر أولوياته الفكرية.

في الوقت ذاته يشدّد المؤلف على أن الحاجة للدين والارتباط بالمطلق أصيلة وضرورية، ومن دونها يصاب الإنسان بالجدب والإفلاس الروحي، وتُسحَق إنسانيته، ويتحول مجتمعه إلى مجتمع ميكانيكي لا يحسب حسابا للإنسان بقدر ما يراعي متطلبات الألة، ويفلسف الرفاعي هذه الحاجة إلى الدين بقوله: «الدين يؤبد الحياة، بعد أن ينتج تفسيرا للموت بوصفه طورا وجوديا آخر للحياة». والدين أيضا - كما نرى- يقدّم تفسيرا لمشكلة الشرور ويجيب عن سؤال: (إن كان هناك اله، فلِمَ يحدث هذا؟)، ربما على طريقة (كانط) في الاستدلال على وجود الله، الذي رغم أنه لم يستدل على وجوده بالعقل النظري، إلا أنه جعله من أحكام العقل العملي، فالعقل يحكم بضرورة إثابة من يعمل الخير ومعاقبة من يفعل الشر، وبما ان الطبيعة لا تقوم بذلك، فلابد من وجود كائن عادل فوق الطبيعة سيقوم بذلك.

باختصار، فإن رسالة الكاتب تهدف إلى قبول التعددية، وتفعيل التفكير النقدي، وتخليص العقل من أدلجة المعرفة، وإحياء البعد الروحي في التدين.

مشروع الرفاعي أثار العديد من النقاشات، وأثار الكثير من الأسئلة والانتقادات التي تنتظر البحث والدراسة والإجابة من مختلف الاتجاهات الفكرية الراهنة في عالم الاسلام، ووفّر لها فرصة نادرة للقاء والتعرف على بعضها البعض، والوقوف على أرض مشتركة رغم الاستقطاب الذي يسود حياتنا الفكرية منذ زمن طويل.

مفكرون إسلاميون من طراز الرفاعي هم العملة الأندر في عالمنا الثقافي اليوم، ويحس المثقف المتدين أكثر من غيره بقيمتهم الحقيقية، ففيهم يجد هذا المثقف التجسير المنشود للهوة الكبيرة بين التراث الديني والفكر المعاصر، والتفاعل بين هذين العالمين بطريقة التلاقح والانفتاح والتكامل وتبادل الخبرات، لا طريقة الصراع والتضادّ والتناشز والبحث عن الزلّات، ذلك التجسير الذي حاوله سابقا مفكرون من خارج المؤسسة الدينية مثل الدكتور زكي نجيب محمود والدكتور فؤاد



زكريا والدكتور علي الوردي في قراءتهم للتراث، لكنهم لم يحققوا أهدافهم كاملة في ذلك، أما بسبب اتهامهم بالتطفل الفكري، أو لعدم اطلاعهم المعمق على هذا التراث بصورة مقنعة للمنتمين إليه، ولكن الأمل واعد بهؤلاء الذين ولدوا من رحم المؤسسة الدينية التقليدية، وقد قرؤوا التراث بعمق اكثر من غيرهم، بمقدورهم غربلته واستلهام مساحاته المضيئة، وتخليصه مما علق به من قباحات يمجّها الوجدان.

شكرا لك أستاذنا الرفاعي على ما أسديته للتنوير من خدمة، ونحن بانتظار المزيد منك، ومتشوقين لمعرفة تفاصيل وتطبيقات مشروعك في تحديث التفكير الديني في الاسلام، بعدما أطلعنا على كليّاته.




مكتبة
الفكر الجديد

من الأيديولوجيا إلى تجديد علم الكلام

د. عبدالجبار عيسى السعيدي[1]

«إن بومة مينرفا لا تحلق إلا عند الغسق». هيغل

في حالة البؤس التي يمر بها عالمنا العربي وعالمنا الإسلامي، وفي ظل حالة الضياع والتشرذم، لابد أن يفكر المثقف بالأسباب التي أدت الى هذه الحالة. وإذا ما غاص في ما وراء الأسباب الظاهرية فإنه سيكتشف أن هنالك جملة من الأسباب القارة في عمق هذه الأزمة يشكل الموروث التقليدي الجامد للثقافة أو الفكر وجهها الأبرز. في ظل هذه الفوضى الثقافية والتشتت الفكري يلح على عقولنا اسم استطاع أن يضع بصمته الفكرية ذات المنحى التجديدي والتنويري المستند على إطار فلسفة الدين، ذلك هو الدكتور عبدالجبار الرفاعي.

لاشك أن كل مفكر في أي زمان ومكان لا ينتج أفكاره من تلقاء ذاته وإنما تكون أفكارُه تلك نتاجات لتأثره بأفكار من سبقوه أو حتى من عاصروه، لكن عظمة المفكر تأتي من صياغته أو حتى توظيفه لتلك الأفكار في سبيل تغيير واقع راكد أو رجعي، وكذلك كان الرفاعي. فهو ابن البيئة الدينية والمتخصص في علوم الدين،

(1) استاذ الاجتماع السياسي في كلية العلوم السياسية في الجامعة المستنصرية ببغداد. الصباح 18 – 8 – 2016.



تأثر بالنزعات الفلسفية الأخلاقية والايمانية الغربية، وكذلك النزعات التجديدية في التراث العربي والإسلامي، فضلا عن اتجاهات التنوير الديني لاسيما المعاصرة منها في إيران.

يتسع فضاء النقد كثيرا لأفكار الرفاعي طالما هي أفكار نقدية، وطالما هي تنطلق من فضاء فلسفة الدين التي تتسع بدورها لتشمل منهجيات التفكير الديني ومقارباته في اجتماعية الدين وتاريخيته والأيديولوجية التي تتبطن ذلك الاجتماع وذلك التاريخ.

وعلى قدر تخصصي في العلوم السياسية، وبالذات في حقل الاجتماع السياسي سوف أحاول أن أركز على محورين مهمين في أفكار الرفاعي هما: نظرته الى الأيديولوجيا، والثاني نظرته الى قضية التجديد في علم الكلام. وعلى الرغم من أن الأخير لا يبدو ضمن حقل اختصاصي العلمي إلا أنه يقع ضمن اهتمامات فضولي المعرفي من جانب، ومن جانب آخر، إن تاريخ علم الكلام وتفرعاته وسجالاته يشكل جانبا مهما لصورة الاجتماع السياسي الإسلامي، ومن جانب ثالث أرى إنه ينبغي على أستاذ العلوم السياسية الاستفادة من مخرجات فلسفة الدين وديناميكيتها، حتى يصبح منتجا لمعرفة عضوية وواقعية لا تكون بمعزل عن تلك المعطيات التاريخية والمعاصرة، والتي طالما أثرت وتأثرت بالسلطة السياسية على مر التاريخ الإسلامي ولا زالت حتى الوقت الراهن.

في موضوع الأيديولوجيا، يطرح الرفاعي فكرته الأثيرة في نقد الأيديولوجيا في أماكن متعددة من كتاباته. ورغم إن نقد الأيديولوجيا كمفهوم ابتدأ بتهكم نابليون من الأيديولوجيين، ومر بنقد ماركس وأنجلز ووصْفهم لها بأنها (وعي زائف)، ولم تنتهِ عند نقد المفكر الإيراني الحداثي داريوش شايغان، ولا حتى عند مفكري ما بعد الحداثة، إلا إن نقد الرفاعي لها جاء متميزا كونه يطرح هذا النقد، بل والقطيعة معها، ضمن إطار الفضاء الإسلامي، أو بالأحرى ضمن فضاء الإسلام السياسي وهو الذي انتمى إليه لسنوات طويلة عندما كان عضوا حركيا فيه وتلميذا وأستاذا في الحوزات العلمية، علاوة على إن فكرته تلك تأتي في إطار تجديد الفكر والتفكير الديني، فضلا عن انطلاقها للمرة الأولى ربما ضمن الفضاء الشيعي العربي. هو ينتقد الأيديولوجيا كونها تعطل العقل وتتنافى مع الحس الإنساني. ورغم إن نقده كان محددا لأسماء فكرية بعينها تبنت الأيديولوجيا كوسيلة خلاصية إلا إنه بالتأكيد كان يقصد بالتبعية



كل التجارب الأيدلوجية في الدين، لم يشأ ذكرها لأسباب وجيهة ذكرها في عمله القيم (الدين والظمأ الأنطولوجي). ولعل أهم نقد وجهه الرفاعي بهذا الخصوص كان لعلي شريعتي ولحسن حنفي، حيث يرى ان (لاهوت التحرير عند حنفي وشريعتي، يختزل الدين في أيديولوجيا المقاومة والثورة، ويطمس الوظيفة المحورية للدين. **الدين أرحب وأشمل وأوسع من الأيديولوجيا. الأيديولوجيا مظهر وتعبير اجتماعي** للدين، تحويل الدين الى أيديولوجيا يعني: اختزال الإنسان في بعد واحد، والروح في القانون..).

والواقع أنني أؤيد تلك الفكرة استنادا الى أن الأيديولوجيا تعني ببساطة أنك تقول **إن منظومتي الفكرية أو العقدية أو الثقافية أفضل من منظومتك، وعلى ذلك أرسلت** للدكتور الرفاعي رسالة كتبت فيها:

عندما قرأت (الدين والظمأ الأنطولوجي) استذكرت حواراً في فيلم (الرسالة) لمخرجه الراحل (مصطفى العقاد) في سبعينيات القرن الماضي يقول فيه (الحمزة بن عبدالمطلب) للنبي «ص»: (ياابن أخي، عندما أجوب الصحراء في الليل أدرك بأن الله أكبر من أن يوضع بين أربعة جدران). أقول؛ نعم، الله أكبر من أن يوضع بين جدران حزب سياسي، وأوسع من أن يكون أساً في مصفوفة إيديولوجية!

من الطرافة أن يبدو لي أن فيورباخ أكثر (إسلاميةً) من بعض المؤدلجين الإسلاميين عندما يدعو إلى أن نتمثل الله في زهرة جميلة، أو في منظر جميل، أو في كل عمل نبيل! فيما يبدو لي إن هؤلاء (الإسلامويين) كانوا قد وصلوا، أو سيوصلون الآخرين، إلى ذات العبارة التي انتقد بها فلاديمير لينين سلفه في المادية فيورباخ، عندما قال: (إننا نريد أن ننفي الله من السماء، فيما فيورباخ ينزله إلى الأرض. ليس هنالك مكان لله على الأرض)!! أخشى أن يصل الجيل الحالي أو القادم إلى مثل هذه القناعة، بعد الزلزال الذي سيتعرض له الإسلام السياسي والجهادي الذي لا أشك بوقوعه. تلك الأدلجة التي أخشى أنها ستؤدي إلى أن يتحجم الإله أكثر في مسجد ما أو حسينية لا يذكره فيها إلا العجائز!.. لقد كفر ثوار الثورة الفرنسية بكل شيء بما في ذلك الرب، وبعد أن انتهوا من فورتهم كتبوا متهكمين لافتة عريضة أمام البانتيوم في باريس: (إلى من يهتم بأمر الرب، لقد تم إعادته الى كنيسة نوتردام)!!

مع كل ذلك النقد الذي يوجهه الرفاعي للاتجاه الأيديولوجي في الدين أوالأيديولوجيا بصورة عامة، وهو محق فيه الى حد كبير، لاسيما أننا نواجه أسوأ



مخرجات تلك الأيديولوجية المتمثلة بالإسلام الجهادي المتجسد بالقاعدة وداعش والجماعات الجهادية الأخرى، إلا ان الرفاعي لم يطرح لنا بديلا عمليا عنها. فإذا كانت ايديولوجيا الإسلام الحركي منذ عشرينيات القرن الماضي على سبيل المثال قد جاءت كرد فعل على الحركة الاستعمارية الجديدة بعد الحرب العالمية الأولى وما أصاب الأمة الإسلامية جرائها، بصرف النظر عن اقترابها أو ابتعادها عن المعيارية الإسلامية، فإن هنالك ماهو أسوأ الآن، اسرائيل وقضية فلسطين، أمريكا وبريطانيا والغرب الذين يحتلون أو يقيمون قواعدهم في غير بلد اسلامي، والحملة ضد الإسلام كدين حتى لو كان سببها سلوك الإسلاميين المنحرف. المهم نحن إزاء محيط عالمي معادي، وهذه المرة دينيا، سواء أكان على حق أم على باطل. أعلم أننا مولعون بخلق الذرائع وخلق الأعداء مثلما أعلم أن أيديولوجياتنا قومية ويسارية وإسلامية سفكت من دمائنا مالم يسفكه الآخر الاستعماري، ولكن هذا العداء أصبح واقعا، اليهودي الصهيوني في السلطة في اسرائيل وخارجها يقول كيف نقضي على العرب والمسلمين؟ ومن ثم هل تكفي النظرة الأخلاقية والاستغراق بالروحانية الصوفية العرفانية التي يبدو أن الرفاعي يضعها كبديل أساسي للرد على كل هذه التحديات؟ إن إفرازات التسلط الشمولي في انظمتنا السياسية يمكن التخلص منها عن طريق تربية دينية اجتماعية، تساهم فيها مقولات التصوف المعرفي (الذي يثري الروح، ويضيء القلب بجماليات الوجود)، وفي سياق ذلك يمكن التخلص من الأيديولوجيا، ولكن ماذا عن التسلط الشمولي الدولي؟.. هل نكرر تجربة أثينا مع أسبارطة؟ هنا أخشى أن يُظن بأن عبدالجبار الرفاعي يتماهى مع موجة ما بعد الحداثة التي تشن هجوما حاسما على بقايا الأيدلوجيات بما تسميه (موت السرديات الكبرى) لكن معرفتي به وقراءاتي له تنزهه من أن يكون مؤمنا بالشق الآخر لما بعد الحداثة وهو (موت المرجعيات) التي تفرض أن لا مرجعية غير مرجعية الذات. إذن نحن بانتظار تقنية فكرية عملية تكون بديلا عن الأيديولوجية. وقد كتبت للرفاعي ذات مرة منوها بقدراته الإبداعية: (لعلّي لا أبالغ إن قلت بأن عملكم الكبير «الدين والظمأ الأنطولوجي» يتمثل في كونه واحداً من أهم تمثلات الحكمة والعقل المعاصرين. إن لكل زمن تمثلاته الفذة، هذه القاعدة التي لا يريد البعض، لضعف أو لحسدٍ، أن يقبل بها، فالحكمة لم تنته عند ابن عربي أو ابن رشد أو ملا صدرا).

في الموضوع الآخر، وهو (علم الكلام الجديد)، يصوغ لنا الرفاعي بوادر نظرية أو منهجا جديدا لعلم كلام جديد، أستطيع أن أسميه بـ(المنهج الإنساني)، ليس



بمعنى إنسانية عصر النهضة الأوربية التي كانت رد فعل سلبي على التفكير اللاهوتي وحصر التفكير بالإنسان وهمومه المعيشة مع استبعاد التفكير بالإله مما فتح الباب واسعا للحركات الإلحادية، فالرفاعي يسعى الى (تخليص النزعة الإنسانية في الدين) ضمن إطار الأيمان الحقيقي. والواقع ان هذا الاتجاه يمكن أن يشكل منهجا خامسا في سلسلة مناهج التجديد التي ابتدأت بمنهج الأفغاني الذي يقوم على العقل والعلم، والمنهج الثاني الذي مثله محمد إقبال ومالك بن نبي والذي اهتم بالتأسيس الفلسفي للتجديد، والثالث الذي اهتم بالتأسيس المنهجي عند السيد محمد باقر الصدر، والرابع الذي ينسبه حسن حنفي لنفسه والذي يسميه بـ (التيار الاجتماعي -السياسي). لقد وجه انتقادات محقة بحق ما درج عليه علم الكلام القديم، لعل أهمها ابتعاد هذا العلم عن هموم الإنسان (نسيان الإنسان في الكلام القديم)، والذي كان برأيي من أهم التوظيفات الحداثية التي استخدمها الرفاعي في نقد علم الكلام الكلاسيكي. ورغم ان قضية تجديد علم الكلام ليست بالجديدة وربما ترجع الى قرن من الزمن، وكذلك عند من عاصرهم الرفاعي في إيران أمثال عبدالكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري ومصطفى ملكيان وغيرهم، وكذلك وجود أصداء لها في الوقت الراهن عند السيد كمال الحيدري زميل الرفاعي في حوزة قم، الا ان الرفاعي طرحها في إطار نقدي روحاني أخلاقي، وفي فضاء يبتعد نوعا ما عن الفضاء الفقهي.

والواقع ان الرفاعي في سياق طرحه لهذه القضية التي أشار لها في عدة كتب وبحوث كان آخرها كتابه (علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين) يشير مرة أخرى الى تاريخ أدلجة الدين في الإسلام، تلك الأدلجة كانت الاتجاهات الكلامية أساسا لها والتي شكلت بدورها تخادما أو تنافرا واحدا من أهم مخرجات الاجتماع السياسي الإسلامي الذي سادته علاقات السلطة العمودية وتمظهرات بأشكاله البطرياركية الإسلامية (فالتربية على الخوف ترسخ أرضية عميقة لنشأة وتفشي الاستبداد)، عامل الخوف الذي كان واحدا من المخرجات التي أنتجها علم الكلام القديم.

مع ذلك، وبرأيي المتواضع، تبقى أطروحة الرفاعي في تجديد علم الكلام أطروحة غير مكتملة طالما أنها تأتي في السياقات التحريرية لكتب وأبحاث لآخرين على حد علمي، حيث ينبغي على الرفاعي أن ينحو الى توسيع إسهامه في هذا المجال حتى تتبلور نظريته بشكل أوضح.



أخيرا، أقول لعلني لا أبالغ إذا قلت إنني عندما أقرا للرفاعي أحس بأنني أقرأ لعلم فكري حي، لأننا تعودنا على أن لا نكتشف العبقرية إلا بعد رحيلها عن الدنيا، وذلك بسبب الأقفال التي على القلوب، فأنْ تعطي الدين بعده الحقيقي الأوسع فذلك انتصار للدين، وأن تروي ظمأ الآخرين فيه فذلك فتحٌ أوسع من فتوحات السيف.

الرفاعي لا يأبه كثيرا بالمدح، فأنا عرفته عن قرب، دمث الأخلاق، متواضع على غزارة علمه. أن يُمدح الدكتور عبد الجبار الرفاعي فذلك مما صدق به المادح، كون الرفاعي لا يملك سلطة يتملقه الآخرون عليها، لكنه يمتلك سلطة أقوى من السلطة المادية وهي سلطة العقل لمن يعي معناه. سلطة الروح الأخلاقية لمن يملك أساً أخلاقيا. جاء الرفاعي من بيئة فقهية نمطية لم ينقلب عليها بقدر ما اراد إصلاحها، ومن خلال مشروعه التنويري ضمن إطار الدين، لم ينظر للدين على انه مجرد مجموعة من المثل السامية، بقدر ما نظر الى الدين كمنظومة كلية غير قابلة للتجزئة فكان ذلك سر نجاحه.. ولعل اهم ما يتميز به مشروعه هو انه مشروع معرفي شامل يدعو الى منهجة جديدة وتناول جديد وروح جديدة.. عالم المعنى هو الاسلوب والهدف في آن واحد، ذلك الذي يبحث عنه ويدعو اليه.. التسامح هو الآخر عنده غاية ووسيلة.. كل ذلك هو صلب وجوهر الدين.. انه نموذج لانتصار الأخلاق الدينية على دوغمائية وإيديولوجية الفهم المغلق للنصوص.

لعل واحدة من (النتائج العرضية) لطروحات الرفاعي أنه بسط للقارئ العربي، العراقي بالذات، القراءة الفلسفية للدين تلك التي كانت غائبة أو بالأحرى مغيبة عن الذهن. لازلنا ننتظر منه دفقا أكثر لتستكمل نظريته الإنسانية في إطار فلسفة الدين في هذا الزمن الصعب.



منهجية عبد الجبار الرفاعي

د. فالح مهدي[1]

لقد كتب الكثير عن عبد الجبار الرفاعي، وهو يستحق دون ريب عبارات الثناء والتقدير التي وردت في كل تلك الكتابات. لم تكن تلك الكتابات بدافع الإطراء والمديح لذلك الرجل الدمث الأخلاق، المفكر الذي ينزع إلى أنسنة الدين، إنما كانت تتلاقى مع أطروحات الكتاب.

في قراءتي هذه سأغرد منفرداً، اعتمادا على منهجي الذي يدرس الظاهرة الدينية في ضوء المكان. من المؤكد هو أنني لم أقرأ كل ما كتب عن عبد الجبار الرفاعي، إنما وفي ضوء ما كتبه عنه أصدقاؤه تلامذته ومريدوه، وفي ضوء ما قرأت من نقد ومراجعات لعمله.

يضعنا عبد الجبار الرفاعي من البداية ودون مواربة أمام إشكالية الكتاب الأساسية، والمتمثلة بالفقر الوجودي لعالم لا دين فيه. ففي الصفحة 6 يذهب إلى الآتي: «الفقر الوجودي حقيقة يتفق عليها الكثير من الفلاسفة والمتصوّفة والعرفاء، لكن ربما يقال: لماذا الدين هو سلّم الكمال لا غيره؟..». ويستمر في طرح الأسئلة. وفي تلك الفقرة نفسها يتساءل عن دور الفنون والآداب في الحد من ذلك الظمأ، ويشير إلى أن المعرفة

(1) أكاديمي وباحث عراقي مقيم في باريس. جريدة المدى «بغداد»، 17-7-2016.



والشوق إلى الإبداع ذات أهمية قصوى لكي يحس الكائن الحي أن لوجوده معنى.

وفي ضوء ثقافته وسعة أفقه لم ينكر أن لكل ذلك أثرا في إغناء الوجود الإنساني، إنما وفي تلك الصفحة نفسها يؤكد: «لكن ذلك كله أيضا لا يغنيه عن الحاجة إلى الدين، ولا يكون بديلاً عن الدين، وإن قدّم له شيئا مهما يهبه الدين...».

كما أشرت ليس من أخلاق عبد الجبار الرفاعي المخاتلة واللعب بالكلمات، فهو أمين أشدّ الأمانة إلى ما يعتقد أنه صحيح. لذا فإن جوهر كتابه مع تعدد مقالته يصب في الدفاع عن الفكرة القائلة: ليس هناك من حياة تستحق العيش دون إيمان ودون دين.

تلك المقولة تجد صداها وجوهر وجودها في الحيز العمودي، ذلك أن الدين بوصفه مفهوما وفهما للكون، تفسيرا وتأويلا وأيديولوجيا، طقوسا ومعابد، من نتاج ذلك الحيز. أما الحيز الأفقي فهو فقير في إنتاج عقائد ماورائية. ما موجود من عقائد وأديان في العالم المعاصر هي من بنات الحيز العمودي.

عبّر الكاتب بأمانة عن ثقافة ذلك الحيز الذي هو جزء منه. لذا فإننا لن نجد صعوبة في فهم عبارة: الدين سلّم الكمال، ولا يمكننا أن نتخيل أمراً آخر في ضوء ثقافة المكان التي أنتجت الدين.

ثقافة عبد الجبار الرفاعي الواسعة والمنفتحة على كل النوافذ، لم تمنعه عند الكلام عن الإنسان، من اللجوء إلى التعميم، إذ نجد في الصفحة 8 ما يلي: (الإنسان يبحث عمّا يتجاوز الوقوف عند سطوح الأشياء والاكتفاء بظواهرها... انه يفتش على الدوام عمّا هو أبعد مدى... إنه في توق لاكتشاف «معنى المعنى»...)!

عن أي إنسان يتحدث عبد الجبار الرفاعي هنا؟ فهو لم يأتِ الى هذه الدنيا يوم أمس، بل إن تجربته في الحياة، وفقر حال والديه وضعه أمام سكتين، إما أن ينتقم من ذلك الماضي، ويتحول إلى كائن رخيص، أو أن يترفع عن كل ذلك. ودون تردد اختار السير على السكة الثانية، حيث تجد في سلوكه حبه للإنسانية، ترفّعه، موضوعيته، وقدرته الهائلة على التسامح والتسامي. إنه على دراية من أن عبارة إنسان تضم تحت جناحيها مشارب، واتجاهات، ميول ومواقف، أذواق وحساسيات.. الخ، بيد أنه لم يتوانَ من استخدامها بمعناها المطلق.

عندما تلتقي به يذهلك حكمه على من يعرفهم، دون أن يتخلى ولو لهنيهة عن



موضوعيته ورقته، فيقول: إن فلانا متمكن بيد أنه وعر في سلوكه، وإن فلانا مع أن الدنيا فتحت له أبوابها إنما بقى يعاني من عقدة نقص الأقليات... الخ.

استعماله لمفردة «إنسان» وعلى ذلك النحو غير دقيقة في تقديري، لا اجتماعيا ولا انثروبولوجياً، ولا ثقافيا ولا نفسيا. عبد الجبار الرفاعي على دراية بأن الناس مشارب واتجاهات، وليسوا سواسية كأسنان المشط: لا في سلوكياتهم، ولا في ردود أفعالهم، واندفاعاتهم، ورهافة حسهم، وتألق ضمائرهم، واستعدادهم لبيع أنفسهم...الخ.

لوم يكتفِ بذلك، بل ذهب الى مقولة متمثلة بشوق ذلك الإنسان الى البحث عن معنى المعنى! لا اعرف ماذا يعني الرفاعي بمعنى المعنى، ذلك أن البحث غن المعنى لوحده أمر شاق من الناحية المنهجية، فما بالك بمعنى المعنى؟

منهجه ذاك أدى به إلى إيجاد مصطلح أطلق عليه «الأنا الخاصة»،إذ يبدأ القسم الأول من كتابه بتعريف تلك الذات، وفي ضوء منطقه وعقلانيته، يقوم بتعريفها على النحو الآتي: «وإنّما نريد بها الذات الفردية والهوية الشخصية والتي هي قوام الحياة الباطنية للكائن البشري. فمن دونها يفتقد كل انسان ذاته ويصير نسخة مكررة متطابقة مع نموذج محدد مصاغ سلفاً...» ص 15.

في تقديري إن الذات والتي بطبيعتها شخصية ليست الهوية التي أطلق عليها الرفاعي «شخصية»، ذلك أن مفهوم الإنسان عن نفسه يبدأ وينمو ويتفاعل وينضج في ضوء تجاربه ومراراته وخيبات أمله، أو إحساسه المرضي والنرجسي المتمثل بتضخم تلك الذات. هذا الشعور ينبع من إدراك الفرد لوجوده وكينونته. البعض يعرّف الذات بوصفها إناءً يستقر فيه الوعي أو الشعور والاستجابات لخبرات وتجارب تنطوي على ألم وسرور. عملية التفاعل تبدأ عندما يقوم المرء بوعي تلك الذات كموضوع، أي إدراكه لنفسه بنفسه وتقييمه لها، أو الفكرة التي يكوّنها الفرد عن نفسه.

أما الهوية، فهي كموضوع مستقلة عن الذات ومرتبطة بالثقافة والمكان، التاريخ والجغرافية، التقاليد والعادات. وتعرّف بوصفها مجموعة القيم والمثل والمبادئ التي تقوم عليها الشخصية الفردية والجماعية. فبدون هوية لا يستقيم أمر الذات، إذ إن هناك علاقة ديالكتيكية بين المفهومين ولا يقوم أحدهما دون الأخر. هوية الفرد هي لغته وثقافته وتاريخه. الهوية مرتبطة على نحو لا فكاك منه بمفهوم الثقافة.



ولا يغفل الكاتب هذا المفهوم، فيبذل جهداً واضحاً لتطويره، فنجده يقول في الصفحة 16 «لا تبدأ الحياة الإنسانية الحقيقية إلا عندما تتحقق وتوجد الذات الشخصية، وهذه الذات لا تتحقق من دون فعل... الذات البشرية وجودها وصيرورتها الحرية، وحيث لا حرية تنطفئ الذات...».

وقبل الحديث عن الحرية، تنبغي الإشارة إلى أن الذات البشرية لا تتحقق دون أن يكون لها وجود، لذا فالأصوب هو أن الحياة الإنسانية لا تبدأ إلا عند وجود تلك الذات أولاً وتحققها ثانياً.

لا يكتفِ عبد الجبار الرفاعي بذلك، بل ربط ما بين الذات والحرية وتوصل إلى نتيجة مفادها «وحيث لا حرية تنطفئ تلك الذات». إذا أخذنا تلك المقولة العميقة على نحو مطلق، نجد أنها سليمة. بيد إننا أمام كاتب مؤمن، وهو يعلم قبل غيره أن الإيمان والدين، لاسيما في الأديان التي لم تخرج من ماضيها ولم تقم بقراءة جادة ونقدية لكثير من الطقوس والمفاهيم، يحدّ من تلك الحرية.

الكاتب يصّر على مسألة الشعائر والطقوس، إذ يذهب في الصفحة 73 إلى الآتي: «لا يتكرس الاعتقاد، وينتج الإيمان، من دون العبادة والطقس الخاص بهذا الدين. ليس هناك اعتقاد، وإيمان منبثق عنه، من دون تقليد محدد للعبادة. لا إيمان بلا حدود وعبادات وشعائر وسنن مرسومة. لا إيمان إسلامياً بلا صلاة إسلامية... ».

في هذه النقطة بالذات، أختلف كلياً مع عبد الجبار الرفاعي، في قناعاتي أن الدين منتج من المنتجات الأساسية للحيز الدائري. الطقس فعل إيديولوجي، فرضته العقلية الدائرية، قائم على المقايضة «أعطني لأعطيك». ولو نظرنا الى ثقافة عصر الصيد والعصر الزراعي والذي لا زال قائماً، نجد أن مفهوم المقايضة جليّ ومن الأسس الجوهرية لمفهوم الدين والإيمان، ففي كتابي القادم: البحث عن جذور الإله الواحد، نقد الأيديولوجية الدينية، دراسة عن هذا المفهوم.

عبر مفاهيم الطقوس والصلوات يقوم عبد الجبار الرفاعي بإعادة بناء الإله الدائري. إله الكون لا يحتاج إلى طقوس وعبادات.

الرفاعي على علم بأن التفكير يتوقف عن ممارسة نشاطه عندما تغلق الأسئلة المفتوحة، وهو على يقين من انهيار الايدولوجيا أمام تلك الأسئلة (راجع ص 122)، إلا إنه يعتبر الطقوس والصلوات فعلاً إيديولوجيا، بل من ماهية الدين وجوهره.



ولإثبات وجهة نظره يخصص صفحات معظم هذا الكتاب للتفريق بين الدين والأيديولوجيا، ففي الصفحة 148 من الفصل المخصص لنقد شريعتي (103-150) نجده يقول: «إنّ ما أفضت إليه أدلجة الدين هي عبودية الإنسان للأيديولوجيا، واستلاب الأيديولوجيا لروحه وقلبه وعقله، وإقحامه في أحلام رومانسية ووعود خلاصية موهومة». **لو كان الكلام متعلقا بالأيدلوجيات فحسب لأعلنت إعجابي بذلك الفهم المتميز، إلا أن الرفاعي يفرق بينها وبين الدين. في حين لا يستقيم** أمر أي عقيدة في تقديري دون أدلجة وطقوس وعبادات في مجال الدين، مسيرات ودعايات، إعلام وثقافة، كبش فداء (الطقس ديني إلا أن الفاشية والنازية والستالينية **حولته إلى طقس علماني وذلك بإيجاد أعداء وتشخيصهم ومن ثم تصفيتهم، وقد استخدم صدام حسين هذا السلاح على نحو مفرط).**

لقد أصاب الرفاعي الهدفَ بتفكيك فكر شريعتي ونقد ما جاء فيه، ذلك أن **شريعتي يفرق بين التشيّع العلوي والتشّيع الصفوي وهو مُصيب في ذلك، بيد أن تشّيعه لا يمكن له أن يقف على قدميه دون أيديولوجيا. كل ما كتب باسم هذا الرجل هو إيديولوجيا لا غير. وأكاد أن اكون على يقين من اتفاق الرفاعي معي في هذه النقطة بالذات.**

الدين من دون إيديولوجيا لا يمكنه أن يستمر على قيد الحياة. الدين كما يؤكد الرفاعي نفسه معتقدات وطقوس وعبادات، وهذا يعني الخضوع لمشيئة رب أو أرباب تحيكها المخيلة الدينية.

الدين يولد إيديولوجيا، فهناك عقيدة (تتحول إلى كتاب)، وهناك رب مهمته الأولى إنقاذ من يؤمن به. في كل العقائد (توحيدية أم تعددية) يقوم الدين بصناعة أحلام رومانسية (ينسبها الرفاعي الى الأيديولوجيا)، ويقوم بنشر وعود خلاصية موهومة، إذ تنشئ تلك الأحلام والوعود من لحظة قيام ذلك الدين، أي لحظة التأسيس. البناء الأيديولوجي لا يبني صروحَه من دون لحظة التأسيس تلك.

كما ان الرفاعي يقيم علاقة بين الدين والأخلاق، مستندا في ذلك الى نفي الفيلسوف ايمانويل كانط «الاعتقاد النظري بالله، لكنه رأى الاعتقاد الأخلاقي به راسخاً لا يتزعزع» (ص170)، ومن ثم يؤكد وفي تلك الصفحة نفسها «ان الأخلاق إنما تقود على نحو لابدّ منه على الدين... الإنسان لا يتحلى بالأخلاق لأنه متدين، انما يتدين لأنه اخلاقي».



لا اعلم كيف توصل الرفاعي إلى تلك الأحكام المطلقة! من أين جاءه اليقين من أن الإنسان يتدين لأنه إخلافي؟

عند التأمل ودراسة ما قام به عدد من أهم الباحثين في موضوع فلسفة القانون، توصلنا الى قناعة بأن وجود الأخلاق أملته ضرورات العيش المشترك. وبما ان الإنسان كائن اجتماعي، لذلك أوجد عادات وتقاليد أصبحت ملزمة بمرور الزمن، كاحترام الآخر، رعاية اليتيم، مساعدة الفقير، احترام الأبوين... الخ. هذه القواعد وغيرها كثير لم تنشأ بفضل الدين بل اقتضتها الضرورات الاجتماعية والعيش المشترك.

كل ما فعله الدين هو أنه احتضن تلك المبادئ السامية. ولو عدنا الى قانون حمورابي مثلاً، بوصفه الأكثر كمالاً في قوانين العالم القديم، فسنجد أن حمورابي أوجد قانونه لأن ربه شمش طلب منه ذلك، إنما وعند التدقيق نجد أن حمورابي قام بتقنين ما وجد في قوانين السومريين قبله بمئات السنين. بل إن السومريين أنفسهم قاموا بصياغة ما اعتاد عليه القوم في تلك اللحظات من التاريخ الإنساني.

لا ادري إذا كان يعلم الصديق عبد الجبار الرفاعي من أن أكثر من ثمانين بالمائة من السويديين لا يؤمنون بوجود إله خالق، ولا يؤمنون بأي دين، بيد أنهم من أكثر شعوب الأرض خلقاً!

اللحظة الانطولوجية أو الوجودية، تلك التي تتساءل عن جوهر الحياة الإنسانية وعن أصل الوجود، ولِمَ نحن هنا، والى أين سنذهب مثلاً، لا علاقة لها بالأخلاق البتة، بل بحساسية الإنسان ورهافة حسه، والى بيئته الثقافية، والى حيّزه الذي ولد وترعرع فيه.

قبل أن أنهي ملاحظاتي هذه بودي الإشارة إلى أحد فصول الكتاب، الذي يأخذ بتلابيب النفس نتيجة صدقه وعفويته وعمقه، واقصد بذلك الفصل الثاني. فتحت عنوان «نسيان الإنسان» راجع الصفحات 29- 101. دعانا الرفاعي لتلك الرحلة الممتعة في ماضيه، في طفولته، في عذاباته، في فقر أهله، في موت أبيه المبكر. هذا الفصل يصلح أن يكون عملاً روائياً مستقلاً فهو ممتع للغاية.

وختاما لم يبقَ أمام الرفاعي في تقديري سوى هدم الأسوار التي بناها بين الدين والايدولوجيا، ليرى بأم عينيه أن ذلك التفريق هو الوهم بعينه.



استغلال الأيديولوجيا للدين

عبدالجبار الرفاعي

كتب الصديقُ د. فالح مهدي مراجعةً نقديةً لكتابي «الدين والظمأ الأنطولوجي» من منظور مختلف عن المنظور الذي أتبناه في كتابي هذا. فكتبت له: كتابتك اعتز بها، ذلك أنها كانت أقرب للمنهج الغربي الحديث في البحث والنقد العلمي، وهو منهج يفتقر اليه الكثير من الكتابات في شرقنا العربي، التي تبتعد عن النص، وتنشغل بالكاتب أحياناً، وتنزع للمدح والثناء أو الذم والهجاء.

كل كتابة تكشف لي ثغرات كتابتي، وتحيل الى مرجعيات غير مرجعياتي، وتحاكم أفكاري من منظور مختلف، تمنحني فرصة لمراجعة مرجعياتي، وفحص أفكاري، وترشدني لنقد وثوقياتي ومنطقي في التفكير والتعبير.

أكرر امتناني للصديق فالح مهدي، لأنه حرّض عقلي على التفكير في الايمان خارج الايمان، والتفكير في الدين خارج الدين، والتفكير في التدين خارج التدين، والتفكير في التراث خارج التراث، والتفكير في أفكاري خارج أفكاري.

لا أزعم أني نجحت في التحرر من ذاتي، ذلك أن لا تفكير خارج الذات، كل تفكير يلتبس بـ«الذات». تداخل تفكيرنا بذواتنا حتمي، يصعب علي الفرار من أحكامي المسبقة القابعة في أعماق عقلي، ويتعذر علي فهم العالم خارج رؤيتي للعالم التي تشكلت في سياق تربيتي وبيئتي وثقافتي وديانتي، ويشق عليّ التفكير



بأفكاري خارج أفكاري المترسبة في ذهني والمولودة في فضاء دراستي وتدريسي ومطالعاتي وخبرات حياتي، ويصعب عليّ عبور آفاق انتظاري.

أود عاجلاً توضيح مايلي:

1. كتاب «الدين والظمأ الأنطولوجي» يشدو لحنَه الخاص، خطيئتُه أنه لم يكرّر الأصوات المكررة في أدبيات الجماعات الاسلامية، أو غيرها من أدبيات الجماعات اليسارية والقومية، التي يغرق المجالُ العام في مجتمعاتنا في شعاراتها ومقولاتها ودعواتها وأحلامها وأوهامها، منذ أكثر من قرن.

«غيرُ الاسلاميين» من بعض القراء أزعجهم دفاعي الشديد عن الايمان والدين والوحي والنبي الكريم «ص»، ودعوتي لتدين ينشد إغناءَ الروح والأخلاق. كذلك أزعج بعضَهم اكتشافُهم أني كائن روحاني أخلاقي ميتافيزيقي مؤمن، وامتعض البعض الآخر من تمسكي بالصلاة والفرائض العبادية وتديني التقليدي، إذ فوجئوا بأني مازلت حتى اليوم وسأبقى ألجأ لطقوس تدين أمي.

كما أن معظمَ الاسلاميين أزعجهم ايماني وتفكيري الحرّ، ونقدي لإحراقهم الدين في عربة الأيديولوجيا والصراعات على السلطة والمال والنفوذ.

لا أستطيع حين أكتب أنْ أُزيّفَ تفكيري، أو أكذب، أو أتملق أحداً. لا قيمةَ لكتابة تتملق القراء. ما قيمة صوتي حين يصبح صدى ببغاء تكرّر أصواتاً لا تفقهها. الكتابة هي الكاتب، كلُّ كاتب أصيل يكتب ذاتَه، وينسج من ألوان حروفه لوحةً تحيل إلى: مسبقاته ومعتقداته وفكره وأفق انتظاره وأحلامه.

2. الدين في مفهومي يمكن أن تستغله الأيديولوجيا فينقلب إلى سم يدمّر الحياة، ويحطم الحضارة والتمدن البشري، مثلما تستثمره بعض الجماعات الدينية اليوم. ويمكن أن يكون الدين مفارقاً للأيديولوجيا، كما هو دين أمي وأمك ودين أبي وأبيك، ودين الحلاج وأبو اليزيد البسطامي وجلال الدين الرومي وايكهارت والدالاي لاما ... الخ. فيكون عذباً خلّاقاً، يمنح الحياةَ معناها، وطاقتَها الحيوية الايجابية، عبر تكريس الحياة الروحية، وإثراء الحياة الأخلاقية.

ربما لا تستطيع أنت تذوق حالات الروح وفضاء إشراقها وتجربة تساميها عبر وصالها بالحق خارج سياق الأيديولوجيا، ذلك أن تذوق الحالات لا طريق له سوى القلب، وما كان طريقُه القلب يضل العقلُ الطريقَ اليه غالباً.



علماً أن اختزال الكائن البشري في العقل ينطوي على تبسيط تكذبه علوم الانسان في القرن الأخير، وأنت تعرف جيداً المواقفَ النقدية الجذرية لعلم النفس التحليلي، وفلاسفة ومفكري «معهد العلوم الاجتماعية في فرانكفورت»، وغيرهم من فلاسفة ومفكري فرنسا في القرن العشرين، لمنطق العقل الوضعي، وفضحهم العقل الأداتي، الذي يتجاهل اللاشعور والمتخيل والأسطورة والرمز، ويتعاطى مع الانسان بوصفه كائناً يسيّره العقل فقط.

لقد أوضح فلاسفةُ ومفكرو الغرب في القرن العشرين أن كارل ماركس وفريدريك إنجلز فضحا تزييفَ الأيديولوجيا للوعي البشري في كتاب «الأيديولوجية الألمانية»، وإن كانت كتاباتُ ماركس لم تتحرر من بصمة أيديولوجية، بل أضحت آثارُه أيضاً لاحقاً ضحية استغلال أيديولوجي، واكبنا بعض تطبيقاته المتعسفة بل المتوحشة على المجتمعات البشرية في سنوات طويلة من القرن العشرين، كما فعل جوزيف ستالين، وجماعة «الثورة الثقافية» في الصين، وبول بوت في كمبوديا، الذين برروا في سياق ذلك المنطق الأيديولوجي كلَّ انتهاكات الكرامة البشرية، والمجازر الشنيعة التي ارتكبوها.

أظن ليس من الصواب تعميم منطق «الأيديولوجيا» على النبوات والأديان قبل العصر الحديث الذي ولد فيه هذا المفهوم كما أشرت لذلك في مقدمة هذه الطبعة من الكتاب، فقد تمت صياغة مصطلح «الأيديولوجيا» متأخراً بالفرنسية، وكان استعماله أول مرة بمعنى «علم الافكار»، وهو المعنى الذي وضعَ له المصطلحَ بعد الثورة الفرنسية أنطوان دستيت دو تراسي، لكن نابليون سكبه في قالب دلالي آخر، فجرى ترحيل معناه منذ ذلك الحين، واستعمله بعض الفلاسفة والمفكرين والباحثين من بعده بمعنى الادراك المقلوب والزائف للواقع. وأوضحت أن ما أقصده بـ«الأيديولوجيا» في كتابي هذا هو نظام لإنتاج المعنى، يصنع نسيجَ ميكروسلطة متشعبة لإنتاج حقيقة متخيلة، تبعاً لأحلام تخيلية مسكونة بعالم طوباوي موهوم. إنها عملية تزييف للحقيقة وطمس لمعناها عبر حجب الواقع، واحتكار نظام إنتاج المعنى.

3. لو بطل التعميم تبطل العلوم، العلوم تنشد التعميم والارتقاء من الجزئي إلى الكلي، ومن الجزء إلى الكل، ومن الخاص إلى العام. لو بطل التعميم لاندثر التقدم في كل معارف وفنون وخبرات ومهارات البشر، ولم تتطور ويهتدي



الانسان من خلالها كل يوم لاكتشاف القوانين العامة للطبيعة، وسنن النفس والمجتمع.

حين يتعطل منطق التعميم لا تتعطل علوم الطبيعة فحسب، بل علوم النفس والمجتمع. فلماذا يصبح حديثي عن الدين وتعبيراته، بوصفه ظاهرة أصيلة عامة كلية مشتركة في الحياة البشرية، ليس دقيقاً.

4. **اشارتكم إلى عدم تمييز الكتاب بين (الذات الفردية) و(الهوية المجتمعية)، إذ أشرتم بقولكم: (في تقديري إن الذات والتي بطبيعتها شخصية ليست الهوية التي أطلق عليها الرفاعي«شخصية»...). والذي ورد في سياق تعليق على حديثي عن «الأنا الشخصية»، وبيان أني أعني بها: (الذات الفردية والهوية الشخصية، والتي هي قوام الحياة الباطنية للكائن البشري. فمن دونها يفتقد كل انسان ذاته، ويصير نسخة مكررة متطابقة مع نموذج محدد مصاغ سلفاً).**

من الواضح أن (الهوية) لا ترادف (الذات). سياق الحديث يدل على أني استعملت الهوية هنا وفي هذا المورد فقط بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي، لذلك خصصتها بأني أعني بها (الذات الفردية والهوية الشخصية) بغية تفسير ما أقصده. وماورد في الفصل الأول من الكتاب يؤشر بوضوح في عباراتي للتمييز الذي أقمته بين الذات الخاصة (الأنا)، والـ(هوية) المجتمعية.كما تشي بذلك هذه النماذج من عبارتي: (فائضُ هويتي يسجنُ ذاتي، ويصادرُ حريتي .. أنا لست أنا، يفرض علي انتمائي لهويتي ألا أكون أنا؛ كي تتطابق صورتي مع ما تنشده هويتي).

5. نقدكم لكتابي (الدين والظمأ الأنطولوجي) يستقي من رؤيتكم للعالم، وللدين أيضاً، بوصف الدين كما ترون منتجاً بشرياً، وهي رؤية أحترمها، وإن كنت لا أتبناها. لا أنكر أن فهم وتأويلات وتمثلات الدين بشرية. رؤيتكم للعالم والدين من الطبيعي أن تختلف عن رؤية للعالم وللدين لمؤمن لا يشرق قلبُه إلاّ بحب الله وتجليات جماله، كما هو (أنا)، إذ إني أتذوق تجليات جمال الله في كل شيء، ولا أستطيع تذوقها إلاّ عبر تديني وايماني. هذه الرؤية خلاصة عمر تجاوز الستين عاماً، تكرس في دراسة الدين والعلوم الاسلامية والانسانية، وتجربة حياتية لنمط ايمان وتدين اقترن بسياحة وأسفار مزمنة لكائن لن يكفّ شغفُه الأبدي عن متعة أسفار الروح والقلب والعقل، متعة الطريق لدى هذا



الكائن على الدوام تنسيه متعةَ الوصول، إنه لن يبلغ محطةً إلاّ ليرحل منها إلى ما هو أعلى وأثرى منها، وهكذا. إنها أسفار لن تبلغ مدياتها النهائية مهما امتد به العمر، ذلك أنها مسكونة بغبطة السير التي تشغلها عن الوصول.

هذه هي خلاصة شديدة لتجربتي الدينية التي أعيشها، ورؤيتي للعالم، وفهمي للايمان والدين، والتي لا أنشد فرضَها على أي كائن بشري في هذا العالم، ولا أحسب أنها خشبة الخلاص الحصرية لكل البشر.

6. كان عبدالقاهر الجرجاني «ت 471هـ» أول من استعمل مصطلح «معنى المعنى» في كتابه «دلائل الإعجاز»[1] . كما ورد هذا المصطلح من بعده في أكثر من كتاب، مثل دستور العلماء . ما يقصده الجرجاني والبلاغيون وصاحب دستور العلماء من «معنى المعنى» هو: المجاز والكناية والاستعارة والتمثيل، كما أوضح ذلك الجرجاني الذي دشّن تداول المصطلح.

ما أقصده أنا في سياق هذا الكتاب من «معنى المعنى» فهو: ذروة المعنى، أو كثافة المعنى، أو فائض المعنى، أو ما وراء المعنى، أو ما هو أبعد مدى من المعنى، أو ما هو أعمق منه. يمكن أن نتعرف على «معنى المعنى» في آثار الكثير من الفلاسفة واللاهوتيين والمتصوفة والعرفاء الذين تناولوا دلالات المعنى في اللغة والدلالة والعلامة والاشارة والرمز، وتجلياته في العقل والروح والعاطفة. وفي مطالعة كتابات شلاير ماخر ودلتاي ونيتشه وهوسرل وهيدغر وغادامير وبولتمان وتيليش وريكور ورولان بارت وأمبرتو ايكو وغيرهم ما يضيء ذلك. كذلك يمكننا اكتشاف مضمون «معنى المعنى» في آثار فلاسفة الاشراق والحكمة المتعالية، ونصوص التصوف والعرفان في الاسلام.

---

(1) يقول الجرجاني: («المعنى»، و «معنى المعنى»، تعني بالمعنى المفهومَ من ظاهرِ اللفظِ والذي تَصِلُ إليه بغير واسطة و«بمعنى المعنى»، أن تَعْقِل من اللفظِ معنًى، ثم يُفضي بكَ ذلكَ المعنى إلى معنى آخرَ، كالذي فسَّرْتُ لك.. فاعلمْ أنهم يضعون كلامًا قد أعطاكَ المتكلمُ أغراضَه فيهِ مِنْ طريقِ معنى المعنى، فكنَّى وعرَّضَ، ومثَّل واستعارَ). دلائل الإعجاز. تحقيق: محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، ط3، 1992، ص263-264.
قال عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ق 12هـ): (معنى الْمَعْنى إِذا كَانَ ظَاهرا كَانَ كالمعنى الَّذِي هُوَ فِي بطن اللَّفْظ). دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون. عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، ج 2: ص 3.



ولتوضيح ما أعنيه بذلك أشير إلى حدث الموت، بوصفه مثالاً يتجلى فيه «معنى المعنى». الموت حدث وجودي يكف فيه الكلامُ عن الكلام، وتكف فيه الكلمةُ عن أن تظل كلمة. إنه الكلمة التي تفشل في البوح بمعنى صريح، إذ أن كل معنى تورده لها يحتاج إلى معنى يكشفه ويعلن حقيقته.

تعجز لغتنا البشرية عن القبض على مدلول الموت، لأن هذه اللغة ولدت وتنوعت وتغذت من أحداث حياتنا وتجارب عيشنا المألوفة لنا. اللغة معطى تاريخي يختزن خبرات تعاطي الانسان مع كل ما حوله من طبيعة وبشر، وتتسع لأفكاره ومشاعره وأحلامه ومتخيله، لذلك تعجز هذه اللغة عن التعبير عما لا يدرك الذهن صورته.

يتطلب التعبير عن الموت اجتراح لغة رمزية بموازاة هذه اللغة. ذلك أن الدلالات التي يحيل اليها حدث الموت لا تستقي معناها من معاجم وقواميس اللغة، وإن كانت بعض كلماتها ذات دلالات متداولة، غير أن بعض معانيها لا نعثر على كلمات تحكيها ولو مجازياً. إنها لغة خاصة، معانيها خارج سياقات اللغة. إنها لغة ما وراء اللغة. كي تفهم لغة معينة الموت لابد أن تكون لغة تحكي تجربة جديدة خارج سياق ما يعرفه الانسان، لأن تجربة الموت حدث شخصي آتي، لا يتموضع في تجارب الكائن البشري اليومية قبل حدوثه، ولا يعرفه الانسان مادام حياً.

كي تبوح هذه اللغة بمعنى الموت فإنها ينبغي أن تنبثق من داخل هذا الحدث المدهش، لتضع الانسان في فضائه. لغة تتجه للداخل لتشي بشيء من طريقة وجود أخرى لكينونية هذا الكائن، لا تشبه طرائق وجودها الدنيوية.

الموت أعظم حدث يواجهه الانسان. إنه الحدث الذي يختصر كل أحداث الحياة. إنه الحدث العصي على التفسير والتبرير، ذلك أن كل تفسيراته تكرر نفسها، فهي غالباً ما تبدأ حيث انتهت، وتنتهي حيث بدأت. لعل الدين، ودين الوحي خاصة هو الوحيد الذي حاول أن يقارب الموت بشكل أكثر وضوحاً من سواه، فقدم له تفسيراً وتبريراً مختلفاً، وإن كان ذلك الوضوح يكتنفه شيء من الابهام أيضاً، لذلك يتطلب مفهوم الدين للموت دائما مزيداً من البيان والتوضيح.

الموت ذُهُول لا يماثله ذُهُول. إنه أخطر حدث وجودي تواجهه كينونة الكائن البشري، فتتبدل به طبيعة هذه الكينونة. ابهام المعنى في الموت لا يعني انعدام المعنى، وانما يعني انه معنى يفوق ما هو متداول أو مبتذل من معنى، بل إن الدلالة فيه ضرب من الدلالة الموازي لنظام الدلالة المتداول في اللغة. إنه معنى كثيف عميق



جداً لا يتطابق مع ما هو معروف في عالم المعنى. ليس لأنه المعنى الذي يكف فيه المعنى عن أن يظل معنى، وانما لأنه كنه معنى عصي على الادراك بالأدوات المتعارفة للقبض على المعنى.

الموت أمر أنطولوجي، وكل ما هو أنطولوجي يشتبك جوهرياً بكينونة الكائن البشري، إنه مكوّن تتحقق به هذه الكينونة ويتحقق بها، إذ تتبدل به فيوجدها من جديد في حالة مختلفة. طبيعة التجربة الوجودية انها مما يتذوق.كل ما تتحقق به الكينونة ويتحقق بها هو مما يمكن تذوقه لا ادراكه، وتذوق الشيء غير العلم الذهني به ومعرفته. الموت ذروة اختبارات كل روح وابتلاءاتها، حتى تلك الأرواح المتمردة الهاربة، تنصاع كرهاً لهذا الاختبار المريع، وترضخ له مرغمة عليه.

يعود ابهام المعنى وغموض كنهه في الموت إلى أن الموت هو الحدث الوحيد الذي تلتقي فيه كل معاني أحداث حياة الكائن البشري المريرة وامتحاناته الحزينة وتجاربه الكئيبة.

أعرف أني أتحدث عن الموت بلغة لا تخلو من التباس وغموض ورهبة، لأني أتكلم عنه بلغة قابعة وراء اللغة، والكلام بلغة كهذه يتحير فيها الفهم عادة، بوصفه فهماً لما وراء المحسوس. هكذا هي دائماً اللغة التي تحكي اختبارات وجودية، وتجارب ذات طابع أنطولوجي، بل إن اللغة الرمزية تشي بشيء من ذلك، مثلما نطالعها في الشعر والرسم والنحت، ولغة الأساطير والكتب المقدسة. ذلك أن الفعالية اللغوية فيها تقوم على استيعاب اللامحدود في المحدود. إنها لا تخبرنا فقط عن شيء موجود، بل عما يمكن أن يتحقق بها وينوجد. اللغة طبقاً لتلك الرؤية رهانات وجودية، تنكشف بها للكائن البشري ذاته، مثلما يحقق هو فيها شيئاً من هذه الذات.

خزّان الكلمات لا يفي على الدوام بكل أغراض وانطباعات وغايات وأحلام الذات، ذلك أن توالد الكلمات أقل من أن يستوعب كل معاني المشاعر والانفعالات والأفراح والأحزان والعذابات والآلام التي تمور بها الذات، وتستبطنها الطبقات العميقة لعالمها الباطني.

بغداد 26-7-2016




مكتبة
الفكر الجديد

فحص العلاقة الملتبسة بين الإنسان والدين من منظور ذاتي

د. ناظم عودة[1]

الدكتور عبد الجبار الرفاعي، مفكر عراقيّ متخصص في الدراسات الدينية والفكر الدينيّ، وهو شخصية تتمتع بطراز رفيع من السلوك الإنسانيّ. ومؤلفاته لا غنى عنها لكل من يريد أنْ يدرس فلسفة الدين، فكتبه توفّرُ مقاربةً لابدّ منها لكل طالب وباحث في مسألة تحديث التفكير الدينيّ. وقد أراد أنْ يكون كتابه: الدين والظمأ الأنطولوجي، ضمن محاولات التحديث التي تعيد فحص العلاقة الملتبسة بين الإنسان والدين من منظور ذاتيّ صرف. فهذه الطريقة تحاول تكوين مقاربة للعالَم والإنسان انطلاقاً من الذات. أراد الرفاعيّ، في هذا الكتاب، أنْ ينظر إلى مسألة الدين والإيمان وإصلاح العلاقة بين الفرد والدين نظرةً ذاتية صرفة. وهذا مقترب يعبّر عن طريقة الرفاعي في معالجة المسائل المتعلقة في التفكير الدينيّ الحديث. والكتاب يجمع بين التأملات المصوغة صياغة الشذرات المضمومة إلى بعضها، وبين السيرة الذاتية، والبحث الأكاديميّ، والحوار الشخصي. ومن أجل تغليب نظرته المثالية للدين، فإنّ إرواء الظمأ الوجوديّ لا يتحقق عنده إلا من خلال الدين نفسه، مُغنِّياً في تلك المنابع الأخرى للإرواء كالفن والأدب وغيرها من الممارسات الروحية. فهو يعتقد أنّ الدين وحده القادر على رسم «صورة ممتدة رحبة للحياة. إذ إن تمديد

(1) باحث وناقد عراقي مقيم في السويد. العالم الجديد «بغداد» 14 - 4 - 2016



الحياة وتخليدها، وإشباع توق البشر للتكامل والأبدية، كلها خارج حدود الفن، فهي ليست من وعوده». وإذا أردنا أنْ نَعْقدَ مقارنة بين رسم الدين ورسم الفن، فإنّ الفارق يتكشّفُ من خلال صورتين مختلفتين تماماً، فرسم الدين إنما هو رسم قسريّ وإجباريّ، وشكليّ ومثاليّ، وهو يمنح الدين قوة التأثير الإيديولوجيّ، فيتلاعب بالخطابات على نحو يؤثر تأثيراً حاسماً في الأفراد وأنماط حياتهم. بخلاف رسم الفن الذي يرسم أنماط الحياة وصورها وأشكالها انطلاقاً من العصب الحيويّ المتحرك في لحظة توتر الحياة والفرد، فيرسم الجوهر الإنسانيّ متماهياً بالجوهر الجماليّ. يرسم الحياة في صورها الواقعية التي قد ينفر منها الدين نفوراً متعالياً. واعتقدَ غير واحد من الـمُنظِّرين والفلاسفة أنّ الفن الحقيقيّ هو الذي يلتزم بتصوير هذا الواقع، ويقف مع إنسان هذا الواقع، ويعبّر عن لغته ومواقفه وقيمه. لكن للدين قيم بعيدة جداً عن هذا الواقع، وهي تترفع عنه على النحو الذي يوسّع الفجوة بينه وبين الإنسان. لقد نشأ الدين والثقافة من منبع واحد في حياة الإنسان. وهما نشاطان من أنشطة الإنسان في طريق الوصول إلى الحقيقة. ففي الوقت الذي اتجه فيه الدين إلى تكوين معارفه استناداً إلى الحَدْس، فإنّ الثقافة اتجهتْ إلى تكوين معارفها استناداً إلى العقل. والمعنى الأعمق للدين أوسع من أنْ يُحَدَّ بالأديان المعروفة ذات الرسالات النبوية، وإنما هو مفهوم يستوعب كلّ النشاطات والطقوس والشعائر، سواء أكانت فردية أو جماعية، التي تنحو منحى ميتافيزيقياً. وقد التقى الدين بالثقافة في أنهما يعبّران عن نشاطات روحية مشحونة بالمعاني الوجدانية. لقد أرادت الثقافة أنْ تكون سجلاً للنشاطات الروحية الجمالية في الحياة الواقعية للإنسان، على حين اضطلع الدين بمهمة الإجابة عن الأسئلة الميتافيزيقية التي بقيتْ مجهولة بالنسبة للعقل الإنساني. لكنّ تلك الإجابات، افتقرتْ إلى المنطق العقلانيّ وإلى الاختبار العلميّ، واستندتْ في الإجابة إلى التفسيرات الميتافيزيقية، وإلى ما يسمى لدى المتصوفة: العلم اللدنيّ، فمصادر العلم في الدين لم تكن مصادر مستقلة عن الغيب، بخلاف الثقافة التي يجري التثبت من مصادر العلم عندها واقعياً. واتُّخِذَ الدين في مراحل متأخرة؛ بسبب المحن التي مرتْ بها البشرية، مخلّصاً للإنسان من هذا العناء الأبديّ. فالدين مقوّم من مقومات الكينونة وضرورة روحية من ضرورات الوجود، أو ما يسميه عبد الجبار الرفاعي: الظمأ الانطولوجيّ. لكنّ هذا يصدق على نوع معيّن من المجتمعات، حدّد علماء الاجتماع والفلاسفة خصائصها بدقة متناهية، ولم يكن بشكل مطلق لدى جميع المجتمعات. وقد طرح الدين أسئلةً معقّدة أمام الفكر



البشري ساهمت في تحفيز العقل الإنسانيّ على إنتاج الأفكار والنظريات. نعم، الدين أكبر طارح للأسئلة، لكنّ إجاباته ساذجة، ولا تُقارَن بما أنتجه العقل والعلم من إجابات عميقة، وأكثر واقعية من مسائل الإنسان المعقدة. وإذا ما كان الإنسان قد دخل في مواجهة مع القيم الدينية، فإنه كان أكثر انسجاماً مع الثقافة، لأنّ الدين كان يسلك طريق الفَرْض والقسوة ومعارضة الحياة الدنيا التي انغمس فيها الإنسان ومعارضة انغماسه في الملذات، على حين كانت الثقافة أكثر صداقة للإنسان لأنها ساعدته على تمثّل التجربة الجمالية في الحياة والفن، وكانتْ وسيلته في الدفاع عن وجوده وحياته وملذاته وحريته الفكرية والسلوكية.

لقد أراد الدين أنْ ينظّم التجربة الأخلاقية، فالأخلاق ليستْ نسبية في مفهوم الدين، وليست مكتسبة اجتماعياً، بل هي مجموعة من القيم المثالية والمطلقة المفروضة. وبسبب الغلوّ في هذه المثالية، حدث التصادم بين الدين والإنسان. إنه التصادم بين قيم متعالية ومطلقة معلّقة بحبال قوية إلى السماء، وقيم واقعية مشدودة بحبال قوية إلى الأرض. لم يستطِع الدين، عبر تاريخه، أنْ يتغلب على المعضلة العقلية، وظلّ يتصادم بشكل مستمر مع العقل والعلم؛ لأنه يعتقد بأنّ العقل والعلم لكي يصلا إلى غايتهما لابدّ أنْ يتجاوزا على بعض القيم الدينية، وهذا من المحظورات التي لا تقتضي حتى الحلّ الوسط. فتفسير الدين للعالم، لا يختلف في شيء عن التفسير الشعري للعالم، مع اختلاف أنّ الشعر لا يقتضي الاعتقاد الصارم، لكنّ الدين لا يتنازل عن مطلب الاعتقاد. فجوهر الشعر هو جوهر جماليّ صرف وليس جوهراً غائياً، بمعنى أنّ الجمال هو طريق الخير، على حين أنّ جوهر الدين هو جوهر غائيّ يتخذ من الإلزام طريقاً للحقيقة المطلقة. ومن هنا، فإنّ فكرة الرفاعي بأنّ الدين يفسر لنا «ألغاز هذا العالم الذي تسوده الألغاز، وكل ما هو غير مفهوم، فما هو غير مفهوم يجعله الدين مفهوماً، وما لا معنى له يجترح الدين له معنى» هي فكرة تبدو ممكنة في نطاق التفسير الميتافيزيقيّ والتفسير اللدْنيّ. فهذا التفسير ممكن في حدود اللامعقول، كما في نظريات النشوء، فهذه التفسيرات تتعارض مقدماتها ونتائجها كلياً مع الفرضيات العلمية. ويبقى التفسير الديني للعالَم مجرّد توهمات صادرة من عقول غير متحررة من هيمنة القوى الميتافيزيقية. وهو ما يجعل تفسيرات الدين تتعارض مع الواقع. ويرى الدكتور الرفاعي أيضاً أنّ: «الإنسان يبحث عما يتجاوز الوقوف عند سطوح الأشياء، والاكتفاء بظواهرها، ومفهوم أعراضها الحسية، هو يفتش على الدوام عما هو أبعد مدى من المعنى البسيط. إنه في توق لاكتشاف «معنى المعنى». في رحلته مع



الدين وبالدين يمكنه بلوغ (معنى المعنى) ذلك أن الدين يمتلك جهازاً تفسيرياً يسمح بتعدد التأويلات وتوالدها، فكما أنّ الوجود لا متناهٍ، فإنّ الكائن البشري بطبيعته لا يكفّ عن ملاحقة التفسيرات والتأويلات اللامتناهية أيضاً، كي يعزز ذلك شعورَه بأنه ليس متناهياً». إنّ معنى المعنى الذي يكتشفه الدين، هو مجرد تأويلات حدسية مسرفة في ذاتيتها، ولو قارنا الاكتشاف الذي يقوم به العلم والتجربة والوسائل المادية الأخرى التي هتكت أسرار العالم وبلغت معنى معناه، لوضعنا أيدينا على درجة التباين الهائلة بين الاثنين. فالدين ينطلق من مبدأ تقديم الإيمان على العقل، وعمل الإيمان قطعيّ الاعتقاد كما هو معروف، بخلاف العلم والعقل اللذَين لا يؤمنان بالمعتقدات القطعية، وينطلقان من إثبات الحقائق من خلال إخضاع الظواهر للتجربة والملاحظة والاختبار المحسوس. إنّ الاختلاف، يكمن في طريقة التفسير وتحديد «معنى المعنى» فما يقرره الدين بالتأويل والتفسير، ينطلق من قبليات تؤدي بالضرورة إلى تطابق المقدمات والنتائج. فالدين فسّر، مثلاً، النشأة والتكوين (الخَلْق) فقرر ما كان يرغب في تقريره هو لا كما تقرره الحقيقة. وفي مقابل ذلك، فسّر العلمُ النشأةَ والتكوين فتوصل إلى حقائق جرى التثبت منها مادياً وحسياً. فالفرق يكمن، إذن، في أنّ العلم يعتبر المادة جزءاً من حقيقة هذا الكون، بخلاف الدين الذي يتجاهل ذلك فلا يؤمن بالحقائق الفيزيقية. وهذا اختلاف كبير في الرؤية التي ينطلق منها الدين والعلم. يقول الدكتور الرفاعي: «يتكرر التساؤل لدى الباحثين والمهتمين: ما الذي يسوق الشباب في الغرب وغيره، ممن هم في كفاية معيشية، وبعضهم يعيش ترفاً مادياً، للهجرة إلى ولائم الذبح، وحفلات الرقص على أشلاء الضحايا في بلادنا. والتسابق على الانخراط في وحشية عبثية، تتلذذ بالدم المسفوح، وتتهافت على مغامرات مهووسة في العمليات الانتحارية؟ الشباب يتساقطون في ولائم الذبح، ويتلذذون بالدم المسفوح (...) بسبب ما يعانون من ظمأ أنطولوجي للمقدس». إنّ هذا السلوك الإجراميّ لعدد من الشباب، يكشف عن مجموعة من العوامل المادية التي دفعتهم لهذا السلوك، منها البطالة والفقر وعدم الحصول على التعليم، والشعور بالذنب الذي تكرسه نصوص التحريم وفتاواه، هذا بالنسبة للشباب في البلدان العربية والإسلامية، أما الشباب الذين يعيشون في أوروبا فإنّ الشعور بالنقص والغيرة الحضارية من الأوروبي المنسجم مع ذاته وتقاليده وقيمه، والبطالة تدفع هؤلاء الشباب للانخراط في هذه الجماعات الكريمة في المال ووعود الخلاص من الذنوب، فأكثر هؤلاء المنخرطين كانوا قد مارسوا الرذائل قبل انخراطهم. ويؤكد هذا الانضمام الأعمى



للحركات الإرهابية، طبيعة الخطاب الديني القادر على إغواء النفوس وتعطيل العقول من خلال استثارة الجوانب الوجدانية في النفس. وعبارة الرفاعي التي جعلت «الظمأ الأنطولوجي» هو السبب وراء انضمام الشباب للمنظمات الإرهابية، تصحُّ لو كان هؤلاء من القديسين الصادقي الإيمان والطاهري النية. لكنهم، في الحقيقة، مجرد مرضى مهووسين بالإجرام. الظمأ الأنطولوجي للدين كان عبر التاريخ يتمثل في شخصيات ذابت محبةً في الله، وأظمأها الشوق إليه، كما لدى الأنبياء والمتصوفة والقديسين. ويبدو أنّ تحويل الدين من قيمة أنطولوجية صرفة إلى قيمة إيديولوجية، هو السبب الذي خفّض الطاقة المقدسة في الدين. وهذا التحويل، هو الذي أوجد الهوس الديني واستثماره من قبل الجماعات المتطرفة.




مكتبة
الفكر الجديد

لكل من الدين والفن والعلم سياقاته الخاصة

عبدالجبار الرفاعي

الصديق العزيز د. ناظم عودة.. خالص امتناني لتكرمك بنقد كتابي: «الدين والظمأ الأنطولوجي». تسعدني كتابة تختلف معي، هكذا تتكامل وتصوّب الأفكار. الكتابة الحقيقية هي تلك التي تثير أسئلة قبل أن تقدم أجوبة، وتتعرض للمراجعة نفياً قبل الاثبات، وتثير الاختلاف أكثر من المطابقة. أنا مسكون بالبحث عن الذين يختلفون معي، بل أضدادي. هكذا هم أصدقائي في كل مراحل عمري، بفضلهم يستفيق عقلي، ويترسخ ايماني، وتنبثق تجربتي الروحية، وتتكرس قناعتي في أنه بالرغم من تعدد الطرق الى الله وتنوعها، لكن لا أجمل وأخصب وأثرى من عشق الحق طريقاً اليه. مع الملحدين ينمو ايماني، مع العدميين تتحفز جديتي، مع العبثيين تتجلى أهدافي، مع الشاكّين يشتد التزامي، مع من يجرحون ضميري الديني يزداد احترامي لمعتقدات الآخر المعاندة لمعتقداتي. ممتن لمن يختلف معي، ذلك أني أتعلم منه أكثر مما أتعلم ممن يتفق معي، أتعلم منه «نفي النفي» فيتجذر ايماني.

تنطلق أنت من وجود منهج واحد تخضع له العلوم الطبيعية والدين وكل شيء، بمعنى أن الحقيقة واحدة في كل شيء. أنا أنطلق في فهمي للدين، من أن لكل من الدين والفن والعلم حقيقته وسياقاته الخاصة بحسبه. في ضوء ذلك يكون فهم الدين من داخله، وإن كانت تمثلاته في الحياة البشرية تُفهم من خارجه، ذلك أن للدين



حقيقته وسياقاته، مثلما أن للعلم حقيقته وسياقاته، وهكذا للفن حقيقته وسياقاته. الحياة الروحية والأخلاقية هي الأفق الذي يتحقق فيه الدين، وهي لا تتطابق مع الأفق المادي الذي تتحقق وتنكشف فيه العلوم وقوانينها.

الفهم البشري سواء كان في حقل الدين أو الفن تحضر فيه الذات، بوصف هذا الفهم يمثل طوراً من أطوار وجودها،كما شرح ذلك غادامير تبعاً لأستاذه هيدغر. في فهم الدين تتحقق الذات بما يتسق مع الدين. وكذلك تتحقق الذات في الفن بما يتسق مع الفن. الدين والفن كل منهما يمثل شكلاً من أشكال تجربة الحقيقة.

الانسان ليس حجراً، حتى في العلوم فإن مناهج العلوم الطبيعية لا تتطابق دائماً مع مناهج العلوم الاجتماعية، كما أوضح ذلك وليام ديلتاى في بيانه للفرق بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الانسانية، بوصف الأولى تخضع للتجريب، فيما لا تدرك التجربة المحتوى العميق للانسان. للعلوم الطبيعية حقيقتها وموضوعها وسياقاتها، للعلوم الاجتماعية حقيقتها وموضوعها وسياقاتها. لا معنى للعلوم الاجتماعية إن كانت تتوقف عند عتبة ماهو مادي محسوس، من دون أن تتبصر الحياة الباطنية للطبيعة البشرية، ومن دون أن تتوغل فيها هذه العلوم إلى داخل هذه الطبيعة،كي تكتشف عالمها الجواني. سياق العلاقات وموضوعاتها في العلوم الاجتماعية لا يتطابق دائما مع العلوم الطبيعية، وان كانت أحياناً الموضوعات والوقائع ذاتها، ذلك أن الأولى ينبغي أن تتوغل في الحياة الباطنية للكائن البشري ولا تتوقف عند المحسوس المادي فقط، خلافاً للعلوم الطبيعية التي مجالها ماهو مادي.

أنماط التدين:

أود أن أشير إلى أن هناك خمسة أنماط يتحقق فيها الدين بأشكال مختلفة في الحياة الفردية والاجتماعية:

الأول: التدين الشعبي، وهو تدين عفوي برئ بسيط ساذج، لكنه طالما وقع ضحية للجهل وافترسته الخرافة.

الثاني: التدين الشعبوي، وهو تدين تتشوه فيه الروح، ولا تتجلى فيه عفوية وبراءة التدين الشعبي. إنه ضرب من غياب العقل وحضور الجهل المقدس. لا يخلو هذا التدين من افتعال يتولاه دجالون يضللون الناس لغايات رخيصة. في هذا النمط من التدين يلتبس مفهوم المقدس، فيجري تقديس غير المقدس ونسيان



المقدس الحقيقي. إنه تدين كثيراً ما تفترسه الوثنية، وهو أشبه بالشعوذة منه بالتدين.

الثالث: التدين القانوني المقترن بالمدونة القانونية الفقهية، وهو يتمحور حول التطبيق الحرفي للأحكام والفتاوى الفقهية، ولا يكترث كثيراً بالروح والأخلاق.

الرابع: تدين الجماعات الاسلامية، وهو تدين يقترن عادة بالسعي للاستحواذ على السلطة والنفوذ والثروة.

الخامس: تدين عقلاني روحاني أخلاقي، وهو تدين يتجلى فيه العقل بموازاة تكريس الروح والأخلاق. إنه تدين يدرس الدين بوصفه ظاهرة لها حقيقة تقع داخل أفق الدين، وهي حقيقة لا تدرك العلوم كل مداراتها وآفاقها وأعماقها وجوهرها. وهذا التدين أقل الأصناف حضوراً في الحياة الفردية والاجتماعية.

وعادة ما تصدر الأحكام السلبية على الدين والتدين بوصفه الأنماط الأربعة الأولى للتدين في الحياة البشرية لا سواها.

أما الدين الذي أعتنقه فهو النمط الأخير خاصة، وهو الذي أعمل على أن يتجلى في تديني، أي أني أحرص على ألا يتوكأ الايمان في حياتي على الخرافة، وأحاول ألا أكون مهووساً بالاستحواذ على المال والسلطة، وألا ينفصل في تديني القانون عن المعنى والروح والأخلاق.

هذا هو التدين العقلاني الروحاني الأخلاقي الذي أنشده في حياتي الشخصية. إنه تدين انساني يرادف الايمان فيه الكرامة والحرية. تدين يسعى حثيثاً للكشف عن منابع المعنى في الدين، وانقاذ النزعة الانسانية فيه، والكشف عن حدود كل من المقدس والدنيوي، بتحرير ما هو دنيوي مما هو ديني، وماهو ديني مما هو دنيوي، والتوغل في عوالم الروح واشراقاتها، لاستبصار تذوقها لمعنى الوصال مع الحق في تجاربها وخبراتها الدينية. أنسنة الدين التي أدعو لها هي نمط حضور لـ«الإله الروحي الأخلاقي» في حياة الانسان.

أنسنة الدين عندي بمعنى «انسانية ايمانية، وايمانية انسانية»، وهي لا تتطابق و«الانسانية الغير ايمانية» التي يتحدث عنها بعض المفكرين في الغرب والشرق، وتتمحور على مركزية الانسان، وتفضي إلى نسيان الله وتأليه الانسان.



مفهوم التدين في «الانسانية الايمانية» غير التدين المستلبة فيه إنسانية الانسان. ما أعنيه بالايمان في «الانسانية الايمانية» هو الايمان الحر، الذي يقترن فيه الايمان والتدين دائماً بالحرية وليس بالاسترقاق والعبودية. في «الانسانية الايمانية» يكون إيماني حيث تكون حريتي، أي أن الصلة بالله هنا صلة عضوية لا تتأسس على الرضوخ والانسحاق وإهدار الكرامة البشرية، بل تتأسس على الحريات والحقوق البشرية.

الانسانية الايمانية تعني أيضاً أن «الله واحد والانسان واحد»، من هنا يكتسب الانسان حقوقه الطبيعية من كونه انساناً لا غير. وعلى هذا الأساس يبتني مفهوم المواطنة التي ينبثق عنها استحقاق كل مواطن لحقوقه المدنية والسياسية.



مشاكسة الأيام بالأسئلة المشاكسة

د. محمد جمعة عباس[1]

هذه قراءه لكتاب المفكر العراقي الدكتور عبد الجبار الرفاعي «الدين والظمأ الانطولوجي»، الذي صدر ضمن سلسلة «تحديث الفكر الديني» التي يشرف عليها الرفاعي. الكتاب مجموعة من النصوص التي أراد من خلالها الرفاعي الاجابة عن تساؤلات أصدقائه وتلامذته حول مايعنيه بـ«الظمأ الانطولوجي»، المصطلح الذي بدأ الرفاعي باستخدامه في سنواته الاخيرة.

هل استطاع الرفاعي تقديم الجواب؟ لنترك حكمنا الى نهاية القراءة؟

برغم ان دافع الرفاعي هو توضيح مصطلح يحاول القبض على ماهو جوهري وفردي في التجربة الدينية، إلاّ أن الكتاب يقدّم قراءة بل دعوة الى إعادة فهم وظيفة الدين الأوسع. هذه القراءة سوف تصطدم بالفهم الذي أصبح شائعا للدين، الفهم الذي يترك المجال الفردي والنفسي الى غزو مجالات الحياة المختلفة، والى ما يسميه «تديين الدنيوي». أعتقد أن الاشكاليات الكبرى التي يواجهها الاسلام بحاجة ماسة الى محاولات من هذا النوع، والى هذا الاصطدام الذي ينتجه الكتاب. اصطدام

(1) طبيب نفساني عراقي مقيم في لندن. استشاري الطب النفسي في جامعة لندن. نشر هذا النقد على صفحته في الفيس بك، في شباط «فبراير» 2016.



ربما يفضي، فيما لو تم اقتناص الطاقة الناتجه منه، الى «انقاذ النزعة الانسانية للدين»، الهدف الذي يحدّد مسار الرفاعي الفكري. النزعة الانسانية التى قلّصها الاسلام البروتستانتي الذي تنتهجه الجماعات الاسلامية بطوائفها المتعددة، والتي اعتمدت صياغة ايديولوجية للدين يعتقد الرفاعي أنها خفضت من طاقة الدين المقدسة، وساهمت في إنتاج فهم تعبوي ايديولوجي حيث تعامل النصوص على أنها «جزمية يقينية ومبسطة»، فهم تجاهل الثروة الفلسفية والصوفية كما يرى الرفاعي. وفي محاولة نشر هذا الفهم يتم «تنميط الكائن» في عملية «صهر للذات في المجموع». هذا التنميط وهذا الصهر هو ما يرفضه الرفاعي الذي يدعو الى إعادة الاعتبار للفردانية. يقول الرفاعي في محاولة السيرة الذاتية التي احتواها أحد فصول الكتاب: انه افتقد ذاته في تجربته مع حزب الدعوة الاسلامية التي ابتدأت في النصف الثاني من السبعينيات وانتهت في منتصف الثمانينيات. هذا الخروج من الاسلام الأيديولوجي ليس بغريب على شخص يؤمن بمحورية السؤال، ولا يقدم أجوبة مكررة جاهزة في الفعل المعرفي. شخص يقول عن نفسه: إنه تعلّم من أبنائه أكثر مما تعلم من آبائه، وانه ولد ولادات عديدة مازالت مستمرة.

يُعرّف الرفاعي الظمأ الانطولوجي بأنه: «افتقار الشخص البشري الى مايثري وجوده ويكرس كينونته، ويمنحه وقوداً لحياته»، ويقترح: ان الدين، والدين وحده، هو القادر على إغناء هذا الافتقار وسد هذه الحاجة الروحية. ورغم أنه يعترف أن للآداب والفنون والمعارف أدوراً ربما تكون متشابهة بعض الشيء، إلاّ أنه يعتقد أنها غير قادرة على إرضاء هذه الحاجة، ذلك أن الدين هو «الجواب الوحيد لتحدي الموت»، القادر على تقديم «التفسير الأخصب لمعنى الحياة والموت». هذا الاطلاق في الحكم غريب نوعاً ما حين يأتي من الرفاعي الذي يدعو دائما الى آفاق مفتوحة للتساؤل المعرفي. أعتقد أن هذا الاطلاق، كما ناقشته معه في لقاء مباشر في جامعة الكوفة إذ التقيته هناك أول مرة بشكل شخصي في أثناء احدى زياراتي للعراق للمشاركة في برامج أكاديمية. لعل هذا الاطلاق نتاج لشخصية كان للدين في تشكلها دورٌ محوري لايمكن تحييده حتى لو توسع إطار الفهم او المقاربة. هل كان الرفاعي سيؤمن بهذه الفكرة لو هيأت الأقدار له ولادة مختلفة وتاريخاً مختلفا؟ لا أعتقد. ولذلك تبدو مقولة الرفاعي بأن «الانسان كائن متدين» فيها اطلاق آخر، ربما لن يوافق عليه الانسان الغربي الحالي الذي يصنع تاريخَه ويصنعه التاريخ بعيدا عن الدين وقريبا من العلم بشكل يكبر يوماً بعد آخر، إذ إن هناك الكثير من الاشخاص



الذين لايمثل الدين محوراً أساسياً في تكوينهم وحياتهم ولكنهم مع ذلك يمتلكون حياة غنية بالمعنى، واجابات مختلفة لأسئلة الموت.

يقول الرفاعي: إن «الدين هو سلم الكمال»، وان هذا السلم المفضي الى ارتواء الظمأ الانطولوجي هو سلم من الطقوس. يقول الرفاعي: إنه لايتلذذ حلاوة الايمان دون التمسك بالتدين الطقوسي، مستعيراً المقولة العرفانية: «الشريعة توصلنا الى الطريقة، والطريقة توصلنا الى الحقيقة». بل إن الرفاعي يدعو الى الالتزام بالتعبير التقليدي للطقوس وأن لا تتم «شخصنتها بمعنى جعلها فردية تختلف باختلاف الاشخاص». هذا الرفض أجده غريبا بعض الشيء بل وربما متناقضا مع دعوة الرفاعي الواضحة الى إعادة الاعتبار للفردانية ورفضه لتنميط الاشخاص الذي ينتجه الفهم الأيديولوجي للدين. ربما يكون أحد أسباب موقف الرفاعي هذا هو أن للدين وظيفة رئيسية وكبرى لم يعالجها الرفاعي في كتابه هذا إلاّ بشكل غير مباشر، وهي الوظيفية الاجتماعية. الدين هو إحدى الطرق التي تمكن الانسان من الانتماء الى جماعة، هذا الانتماء الى جماعة هو ضرورة نفسية مشفرة في جينات الكائن البشري، وعبرها يتم ارضاء جزء كبير من الحاجة النفسية، ذلك أن الهوية الاجتماعية ضرورية جداً للهوية الذاتية. واحدى الطرق التي يتم من خلالها تعزيز هذه الهوية الاجتماعية هي الطقوس، ومنها الطقوس الدينية التي يشترك بها أعضاء الجماعة، وفي أحيان كثيرة يؤدونها بشكل جماعي. لذلك أفهم حين يتحدث الرفاعي عن أن شخصنة الطقوس سيؤدي الى تحولها الى نسبية وفوضوية.

المهم في كتاب الرفاعي هو تلك النفحة من الهواء المنعش في جو الاسلام المختنق بسبب الأبواب المغلقة التي تزداد يوما بعد آخر بسبب الفهم الأيديولوجي الشائع. هذه النفحة هي مايحتاجه المشهد الاسلامي الملتبس، نفحة ينتجها «فهم مختلف للدين، وتأويل مختلف للنصوص»،كما يدعو الرفاعي وكما يفعل عبر مشروعه المعرفي الضخم. نفحة إن قيض لها أن تكبر وتفتح الابواب المغلقة فإنها ستحيل القبح الى جمال عبر إعادة الدين الى حقله الانطولوجي الاساسي، ذلك «أن لا جمال كجمال القلب»، القلب الذي يقول الرفاعي إن مساره لديه لايتطابق بالضرورة مع مسار العقل، مما حرر عقله من سطوة قلبه، فتمكن من أن يُطلق أجرأ الاسئلة الغير متداولة في الدراسات التقليدية للدين.

نعود الآن الى سؤالنا الذي طرحناه في بداية القراءة، هل استطاع الرفاعي تقديم الاجابة عن سؤال الكتاب المحوري في بيان معنى «الظمأ الانطولوجي»؟



أعتقد أنها محاولة محورية وشجاعة وضرورية، ولكني لا أعتقد أنه قدّم إجابة كاملة وواضحة، ذلك أن الرفاعي شخص «لايعد بأجوبة» كما يقول هو عن نفسه، بل يهمه «طرح الاسئلة» حتى «ضجّت حياته بمشاكسة الأيام».



سؤالا الدين

أولان مع آدم الأول أخيران مع آدم الأخير[1]

عبدالجبار الرفاعي

الدين ظاهرة تتصل عضوياً بالروح والقلب والعقل والجسد، الدين ظاهرة مركبة متنوعة الأبعاد والتعبيرات، أيُّ فهمٍ يختزل الدينَ ببعد واحد هو فهم تبسيطي ساذج، الكائنُ البشري كينونتُه متعددة الأبعاد، وتبعا لذلك تتعدد أبعاد دين هذا الكائن بتعدد أبعاد كينونته.

الدين من جهة هو فهم لما هو الإله، ومحاولة تأويل وتفسير لحقيقة الإلهي، وما يتصف به من صفات لا تكرر ما هو بشري، ونمط الصلة الأنطولوجية للبشري بالإله، وكيفية تمثّل البشري للإلهي، وحضور المطلق الكامل الغني - الذي لا يحدّه شيء، ولا يشبهه شيء، ولا ينقصه شيء، ولا يفتقر لشيء - في وجود وحياة الكائن البشري، هذا الكائن الفقير المحدود غير الكامل بطبيعته.

الدين من جهة أخرى تفسير لحقيقة الانسان، وماهيته، وحدوده، ومتطلبات حياته

(1) مؤمنون بلا حدود 22 - 2 - 2016. تحية إلى الصديق د. محمد جمعة عباس، الذي حفزني لكتابة هذا المقال جواباً عن مقالته حول كتابي.



المتنوعة، والمعايير والقيم التي تنتظم في سياقها تلك المتطلبات، بما تنشده حياتُه من قيم الايمان والحب والجمال، وما ينجز فيها من الخير والحق والعدل.

أزمات الانسان تعود إلى أن العلم الحديث ينتج إنساناً ذا بعد واحد، في حين أن لكينونة الإنسان طبيعة النسيج المتجانس، اختصارها في الجسد يفضي إلى قلق وجودي يمزّق الروح، ويحرق القلب،كما أن اختصارها في الروح أو القلب يفضي إلى إنتاج كائن يعيش خارجَ الواقع المعيش.كذلك يفضي اختصار هذا الكائن في العقل إلى اهدار طاقات الروح، واطفاء ما يفيضه القلب، وتبديد قدرات الجسد. وقتئذ لا يعود هذا الكائن أرضياً بشرياً، بل يصير موجوداً يمكن أن يشبه كل شئ إلاّ الانسان، بعد شطب أبعاد وجوده الأخرى المقوّمة لكينونته؛ ذلك أن محو أي بُعد من أبعاد وجوده يمحو معه عنصراً محورياً في ماهيته، ويخلق إعاقة وانكساراً يمزّقان عالمه الجواني.

الدين يسعى لتأمين توازن لحاجات الروح والقلب والعقل والجسد،كلٍّ بحسبه، وطبقاً لحدود إمكاناته وسعته الوجودية. أشرت في الكتاب إلى أن تمثلات الأديان الأرضية لبثت تحكي روايةَ أنماط الاجتماع البشري، وطرائق عيش الانسان، وما يسود في الأرض من مختلف مواطن ضعفه وقوته، وحربه وسلمه، وهزيمته وانتصاره، وحزنه وفرحه، وفشله ونجاحه، وقبحه وجماله، وشره وخيره، وشقائه وسعادته، وجهله وعلمه.. فأمسى الدين قناعاً يخلعه الانسان على قراراته ومواقفه المتضادة، إذ يمكن أن يكون تبريراً للحرب، في الوقت الذي يكون فيه تبريراً للسلم، وهكذا يمكن أن يكون تبريراً للفرح، في الوقت الذي يكون فيه تبريراً للحزن.. إلخ. تبعاً لمطامح الاستحواذ على المال والسلطة، أو حاجته للأمن والسلام والطمأنينة والسعادة.

ما يهمني الاشارة اليه هنا ليس حضور الدين في مؤسسات المجتمع، والتوكؤ عليه في الاستحواذ على الثروة والسلطة، بل الفاعليات الجوانية للدين، أي الدين بوصفه تجربة باطنية معيشة، وآثاره في بناء ذات الكائن البشري، وكيف يرتقي هذا الكائن بالايمان فيتحقق بطور وجودي أغنى، يثري كينونته، ويكرس وجوده، وكأن كينونته تتوالد عبر سلسلة ولادات، تتطور فيها طبقاً لتطور ايمانه وتكامله.

أما الإلحاد فهو ضرب من ضياع الروح وتعطش القلب واضطراب العقل، إنه كدح شاق في الظلام ينهك روحَ الملحد، ويستنزف قلبَه، ويستهلك عقلَه. إنه تجلّ



لقلق وجودي يجتاح كينونة الكائن البشري للعقول التي لا تكفّ عن البحث عن الإله وعوالم الغيب، غير أنها لا تصل الى ما ترمي اليه، ذلك أنها تخطئ الطريق، ومن يخطئ الطريق لن يصل، إذ إنها تسافر كل مرة اليه بما لا يوصلها إليه، إنها كمن يحاول السفرَ إلى مدينة وسط الصحراء عبر سفينة. لا يشفي داء الروح إلاّ دواء من جنس الداء. الإلحاد محاولة سفر للحق على غير الطريق، وتجلّ لقلق وجودي عميق، يمزق الروح، ويعبث بالقلب.

الانسان كائن ليس بوسعه العيش بلا حياة روحية، وقيم أخلاقية، حتى إن كان لا يؤمن بالأديان كلها. وإن كان البعض يصرّ على قمع أشواق طفل الروح في باطنه، وإسكات صوت طفل القلب في وجدانه، وإهمال طفل المعنى في كينونته، وعدم الاصغاء لصوت الله في ضميره، مواصلاً قلقه الوجودي، معانداً كل نداء أصيل يصرخ في ذاته. وهو كلما كبر وتقدم عمره تكبر معه أصوات طفل عالمه الجواني، وهي لا تني كل يوم تلح على بعثه من سباته، وإيقاظه من نومه، وغالبا ما يفزع مذعوراً، محتمياً بأفياء المتصوفة والعرفاء نهاية حياته.

لا طريق للحق إلاّ الحق، الحق هو الطريق. لا طريق للقلب إلاّ القلب، القلب هو الطريق. لا طريق للايمان إلاّ الايمان، الايمان هو الطريق[1].

أفهم سحر الاديان، وسطوتها على روح الانسان. من هنا تجئ النبوات لتحمي الانسان من الضياع في التشوهات الحادة للأديان، وإنقاذه من عبثها بحياته، ووضع الشخصيات الدينية البشرية في سياقها الواقعي وزمانها الأرضي.

التمثلات البشرية للأديان لا تقتصر على التعاطي مع تلك الشخصيات في إطار بشري تاريخي، بل تحاول أن تتخطى ذلك لتخرجها من عالمها الأرضي، وخصائصها البشرية، كما يفعل بعض مريدي المتصوفة الذين يغالون بشيوخهم فيخرجونهم من الزمان البشري الأرضي إلى زمان مقدس لا بشري.

إن خطورة أي شخصية دينية تكمن في عبورها من الواقعي الى المثيولوجي، بل انقلابها من كونها حقيقة الى متخيل محض، لا حضور له في الواقع. وقتئذ يصير

---

(1) (برهان الصديقين) يضيئ هذه الاشارة، ففي ضوء هذا البرهان الواجب تعالى يدل على ذاته بذاته، من دون توسط مخلوقاته. وكان ابن سينا أول من قال بهذا البرهان، ثم تطورت صياغاته لدى من تأخر عنه، مثل: ملا صدرا الشيرازي، ومحمد حسين الطباطبائي.



الرمز مُنوِّماً بعد أن كان مُلهِماً، مُخدِّراً بعد أن كان مُوقِظاً. فتنقلب الاديان وتهرب الى عالم غير عالمها تخسر فيه رسالتَها. نعم، في كل ديانة غطاء مثيولوجي، لكن حين يستهلك الغطاءُ المضمونَ، تخسر الأديانُ مقاصدَها وأهدافَها.

ينشغل الدينُ بسؤالين محوريين هما سؤالا الأسئلة، عنهما تتفرع، واليهما ترتدّ الأسئلة الكبرى في الوعي البشري. سؤالان كانا ومازالا وسيلبثان يغذيان وعيَ الانسان، ويوقدان عقلَه على الدوام، حيثما وأنّى كان. سؤالان جائعان لا يكفّان عن التلهف للإجابات، ولا يرتويان من النقاش، ولا يتوقفان عند تخوم إجابات العقل الأداتي، ويستفزّهما العلمُ الوضعي الذي لا يتخطى أسرار المحسوس، وينحبس في عوالمه، ويختنق في مجالاته الضيقة. ذلك العلم الذي يتسيّد فيه العقلُ، ويجري فيه توثينُه بالمعنى الوضعي المادي، ومحو ماسواه، من: روح وقلب وشعور ولاشعور ومخيلة ورمز. لا يمكن اختزال الانسان بالعقل. الانسان كائن حقيقته مركبة من: الروح والقلب والعقل والجسد، محو أي عنصر منها يفضي الى انشطار الكائن البشري وتبديد ماهيته.

سؤالا الدين يتكرسان ويتراكمان ويتطوران بتكرس وتراكم وتطور وعي الإنسان، وتراكم تجاربه الروحية، وتعزيز خبراته العاطفية، وتوهج مشاعره وانفعالاته وأحاسيسه وأشواقه. سؤالا الدين كانا وما زالا وسيلبثان سؤالي الأسئلة في وعي الانسان، حتى آخر كائن بشري يمتلك وعياً يعيش في الأرض. سؤالا الدين أولان منذ آدم الأول، أخيران مع آدم الأخير. سؤالا الدين، هما:

أولا: **سؤال (ما الاله)**، ما حقيقته، ما المبدأ، وكيف، ولماذا، وأين، ومتى؟

ثانيا: **سؤال (ما الانسان)**، ما حياته، ما معناها، ولماذا.. ما موته، ولماذا، ما مصيره، ولماذا.. ما الذي يحيط به، ما طبيعة صلته بما حوله، كيف يتمكن من تطبيع علاقته بما يحيط به، ما حقيقة الصلة بين الإله والانسان من جهة، والانسان والعالم من جهة أخرى؟

هذان السؤالان تنبثق عنهما، وتتفرع منهما، وتعود اليهما أسئلة الانسان كافة في: العلوم والمعارف، سواء في مجال اللاهوت والميتافيزيقا، أو الأخلاق، أو العلوم الانسانية. بل حتى العلوم الطبيعية تتمحور حول سؤال (ما الانسان)، وما يتفرع عنه. ذلك أن العلوم الطبيعية ليست سوى إجابات عن أسئلة تنشد اكتشاف ما هو مجهول من أبعاد حسية، في الانسان أولا، وما يحيط به ثانيا.



الانسان بطبيعته كائن مسكون بتفسير وفهم ذاته، وكل شئ فيما حوله، من أجل الخلاص من قلقه الناجم عن غموض وخفاء ما حوله. الغموض والخفاء ينتج الخوف، المعرفة ضرب من الأمن، بالمعرفة واكتشاف قوانين الطبيعة يستطيع الانسان تطبيعَ صلته بالطبيعة، والخلاص من الوجل والقلق الذي تثيره طبقاتها الخفية، وعوالمها المجهولة. مضافاً إلى أن اكتشافه للمزيد من القوانين المتحكمة في الطبيعة يمنحه إمكانات واسعة للتحكم فيها وتسخيرها، بدلا من أن تكون هي متحكمة فيه، وهو عاجز حيالها.

أما كتابي: (الدين والظمأ الأنطولوجي) فهو كما أشرت في المقدمة (رسالة في الايمان)، وليس كتاباً أكاديمياً علمياً، مقطوع الصلة بالروح والقلب والشعور. ميزة رسالة الايمان أنها خطاب للروح والقلب والشعور من خلال العقل. إنها ليست نصاً يابساً بارداً، وإنما هي مثل كلمات الشعر التي يتحول معها كلُّ شئ تلامسه شعراً.

المهم أن تصل هذه الرسالة للكل، يتفاعل معها الكل، يتذوقها الكل، نفياً أو إثباتاً، النقاش والنقد فيما أثارته من آراء يعني أن (الدين والظمأ الأنطولوجي) أنجز شيئاً من وعوده في تجديد الحوار الحرّ في أعمق وأهم سؤالين في الوعي البشري، سؤال الاله وسؤال الانسان، السؤالان اللذان يتمحور هذا الكتاب على التماس أجوبة ليست مبتذلة لهما عبر التشديد على بيان وظيفة الدين، التي يمكن تلخيصها بما يلي:

1- الاجابة عن أسئلة المبدأ والمصير.

2- انتاج معنى لما لا معنى له.

3- إرواء الظمأ الأنطولوجي للمقدس.

4- اغناء وتكريس القيم الأخلاقية.

5- انتاج وتكريس القيم الروحية.

القيم الروحية ليست قيماً أخلاقية، نعم هناك تأثير متبادل بينهما. الاولى «الروحية» تشبع لدينا الحنين للوجود، ونمتلئ بها صلابة وقوة، وتمنحنا توتراً للارادة. والثانية «الاخلاقية» تجعل علاقاتنا الاجتماعية سليمة، تنشد خير البشرية، لكنها ليست بالضرورة توفر اشباع الظمأ الأبدي للكينونة البشرية، والذي لا يحقق له الرضا والسكينة والطمأنينة والامتلاء الروحي سوى القيم الروحية.



الحب مثلاً رغم انه يساهم بمنح حياتنا الاجتماعية وعلاقاتنا الكثير من الدفء والسلم، لكنه بوصفه قيمة روحية خصبة، يهبنا مالا تهبنا أية قيمة اخلاقية سلوكية، كالصدق وغيره. للحب كيمياء تتبدل معها مادة القلوب، فيصير جوهرها نفيساً. كذلك الايمان بوصفه قيمة روحية يمتلك كيمياء سحرية تتحول معها الأرواح، لتتسامى وتحلق في عوالم ملكوتية. كل ذلك لا تنجزه القيم الاخلاقية. وهو ما تكشف عنه مواقفنا حيال مواجع الحياة وجروحها ونكباتها، فمهما يكن موقفنا وضميرنا أخلاقياً، لكن النكبات ستنهكنا وتفتك بنا، لو لم نمتلك رصيداً روحياً ثرياً يمنحنا طاقة حقيقية لعبور تلك النكبات. فقط أولئك الروحانيون، المتيمون بحب الله والانسان والعالم، هم من يعبرون نكبات الحياة بلا انكسارات وانهيارات، وبلا ضياع وحرائق وجنون[1].

(الدين والظمأ الأنطولوجي) مرافعة للدفاع عن الدين، مثلما أفهمه وأعيشه، ومحاولة بناء الحياة الروحية الأخلاقية العقلية، ونقد تحليلي لأدبيات الجماعات الاسلامية. رسالتي تتلخص في إحياء الحياة الروحية الأخلاقية العقلية عبر تكريس حب الله والانسان، وبناء قيم الحق والخير والعدل والجمال والثقة والسلام.

لا طريق لنجاة مجتمعاتنا إلاّ باحياء صورة الله المقترنة بالحب والحرية والحق والجمال والخير والعدالة والسلام. اقتران صورة الله بالكراهية والإكراه والقبح والتمييز والقتل، هو ما يغذي كل أشكال التدين القاتل في مجتمعاتنا.

تحرير صورة الله يبدأ بتحرير الانسان. تمجيد الله وحمده والثناء عليه لا يساوي تبخيس مكانة الانسان، والحط من كرامته وإهانته. مقاصد دين الله تنشد تحرير الانسان من كافة عبودياته القاتلة. أسقط الانسان عبودياته على صورة الله كي يخلع مشروعية مقدسة على تسلطه واستبداده وعدوانه وعبودياته في الأرض.

وهذا ما تشدّد عليه أدبيات الجماعات السلفية الجهادية التي ترسم صورة متوحشة لله تفتقر لمنطق المحبة والرحمة الالهية. بينما يلتمس الله أية مناسبة ليمطر الناس برحمته، ويعلن أنه يحبهم قبل أن يحبوه. الشباب الذين يُلقنون تلك الادبيات ينصبون أنفسهم بوليساً إلهياً، وأوصياء على البشرية، يراقبون حركات الناس وسكناتهم،

---

(1) الرفاعي، عبدالجبار «اعداد وتحرير». الحب والايمان عند كيركگورد. بيروت: دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، 2016، ص 12-13.



وينتهكون خصوصياتهم، ويستبيحون دماءهم، وكأنهم لا يعلمون أن الله غني عن العالمين، وليس فقيراً أو عاجزاً كي يمنحونه احتياجاته. المحزن أن هؤلاء الشباب لا يعلمون أن صوت الله لا نسمعه الا بصوت الانسان. فلو مات صوت الله في ضمير الانسان، لن نسمع صوته في آياته التكوينية والتدوينية، وأن الطريق الى الله لا يمر الا عبر الانسان، ورحمة الله لا تتجلى الا في رحمة الانسان، ونور الله لا نقتبسه الا بإشراقه في قلب الانسان، وكرم الله لا يظهر الا بيد الانسان. حين نلتقي عاشقاً لله فإنه أجمل عاشق للانسان.

الناس قلقون من فقدان ايمانهم. إنهم يبحثون عن خارطة طريق تنقذ حياتهم من القلق والاضطراب واللامعنى، وتهبهم الخلاص، وترشدهم إلى دروب النجاة. وحين تغيب الكتابات الايمانية الجادة يضيعون في كتابات لا يعثرون فيها على ايمانهم، وتتئذ يتفاقم اغترابهم. الايمان أثمن الممتلكات القدسية للإنسان، الناس يبحثون عن كتابات لا يخسرون معها طاقة أرواحهم ومنابع أخلاقهم. كتابات ترسم لهم خارطة طريق تنجيهم من ضياعهم.




مكتبة
الفكر الجديد

المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد



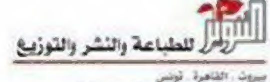
مكتبة
الفكر الجديد

د. عبد الجبار الرفاعي

الدين والظمأ الأنطولوجي

أعني بالظمأ الأنطولوجي الظمأ للمقدس، أو الحنين للوجود، إنه ظمأ الكينونة البشرية، بوصف وجود الإنسان وجوداً محتاجاً إلى ما يثريه، وهو كائن متعطش على الدوام إلى ما يرتوي به. كل نصوص الكتاب شروح ومعالجات للظمأ الأنطولوجي للمقدس، من مداخل متعددة، وكلها يشي بأنه حيثما كان في الأرض بشرلم يفارقه ذلك الظمأ، وحيثما كان الظمأ للمقدس لابد أن يحضر الدين. ما وضَعَ الدينَ اليوم في مأزق تاريخي، هو ترحيلُه من مجاله الأنطولوجي إلى المجال الأيديولوجي، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، إزدراء بعض النخب للدين واحتقارهم للتدين، اثر الفهم الساذج المبتذل لحقيقة الدين في فهمهم، والصدور في أحكامهم عن نمط التدين الأيديولوجي الشائع.

الكتابات العربية التي تدرس الدين في بعده الأنطولوجي شحيحة، رغم كثافة ما ينشر من نصوص تتناول الدين والتدين، من باحثين وكتّاب من الجماعات الإسلامية، أو الحواضر والجامعات والكليات المتخصصة بالمعارف الإسلامية، أو المهتمين بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية في تحليل وتفسير الظواهر الدينية. وأخال أن دراسة الدين في بعده الأنطولوجي، هي ما يضعنا في مستوى غائب في الدراسات الدينية، وما ينقلنا إلى أفق بديل، يكشف عن الحضور الحقيقي للدين في كيان الكائن البشري، وحاجته الوجودية الدفينة إلى ما يروي ظمأه الأنطولوجي للمقدس، ويفضح كل توظيف زائف للدين في صراعات المال والنفوذ والقوة والهيمنة.





بيروت - القاهرة - تونس

